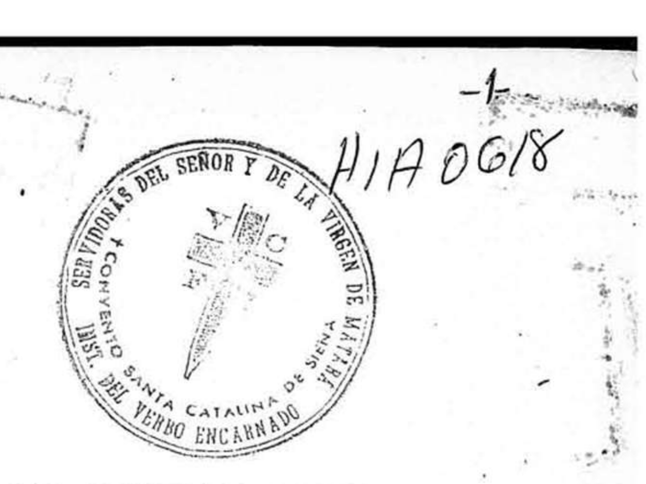
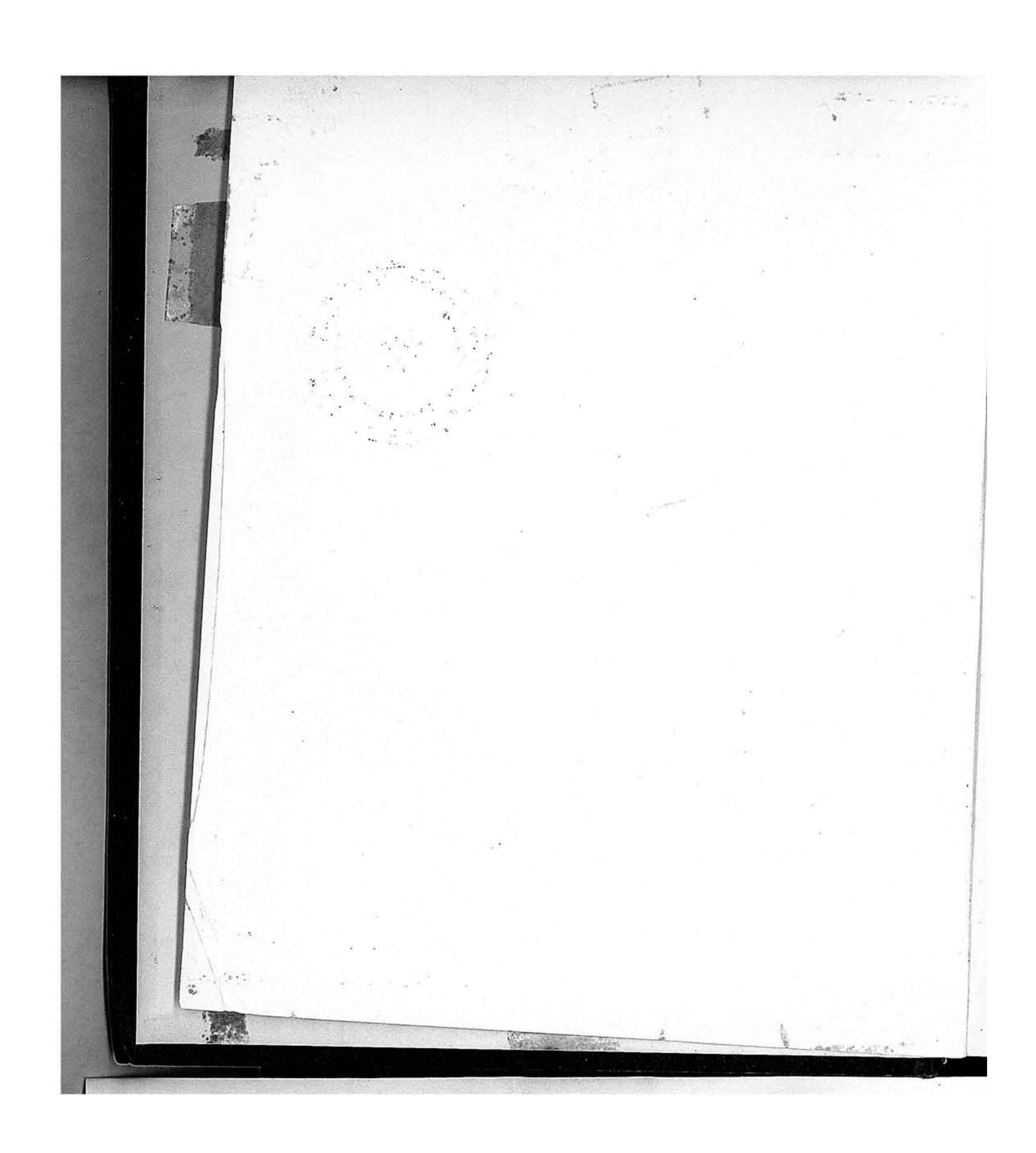


LA HERENCIA SE QUEBRANTA,

LAS VOLUNTADES SE NIEGAN

Y SE AGRIETA LA CRUZ · CADA UNO

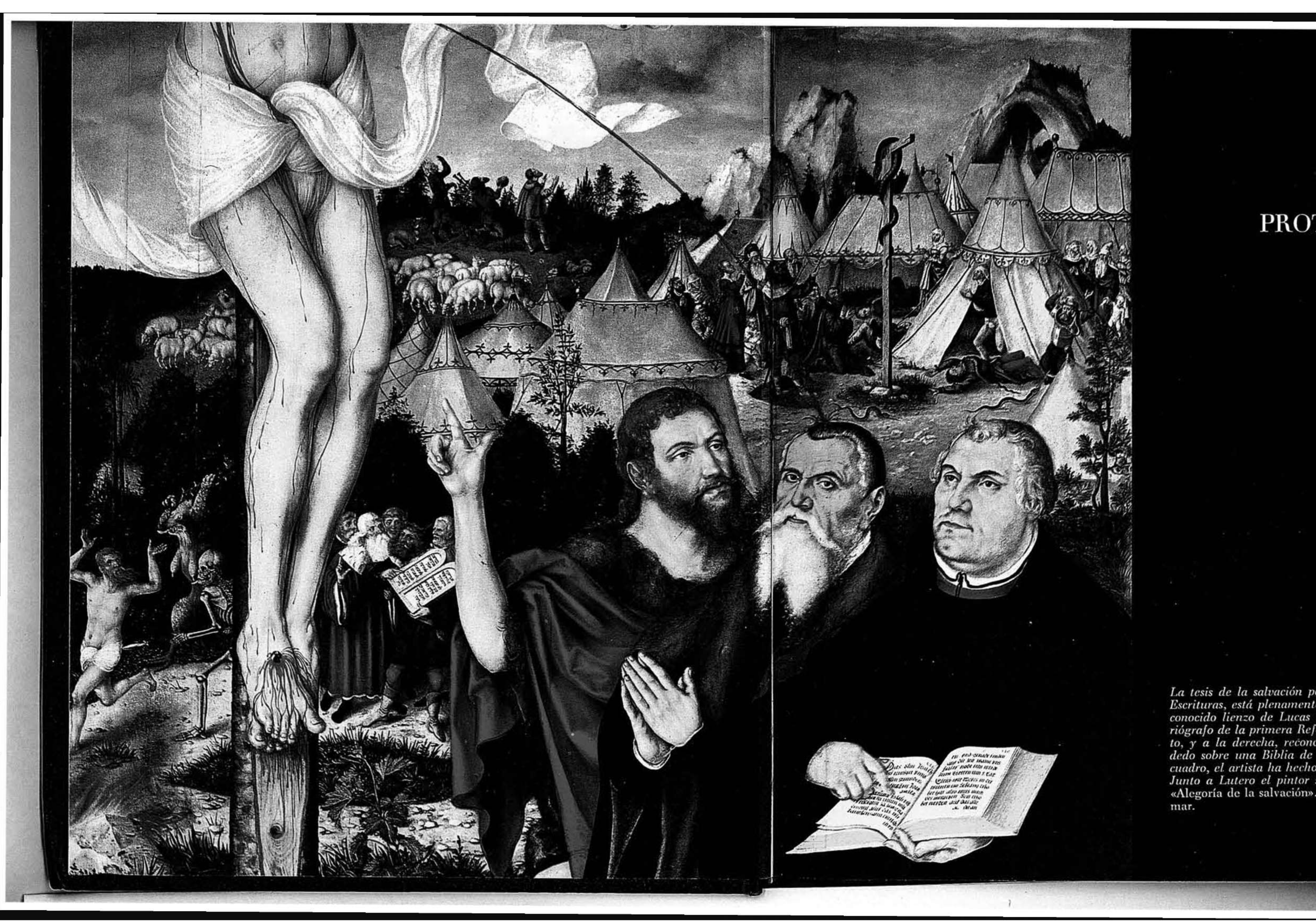
RECOGE ALGUNO DE SUS TROZOS



DANIEL ROPS

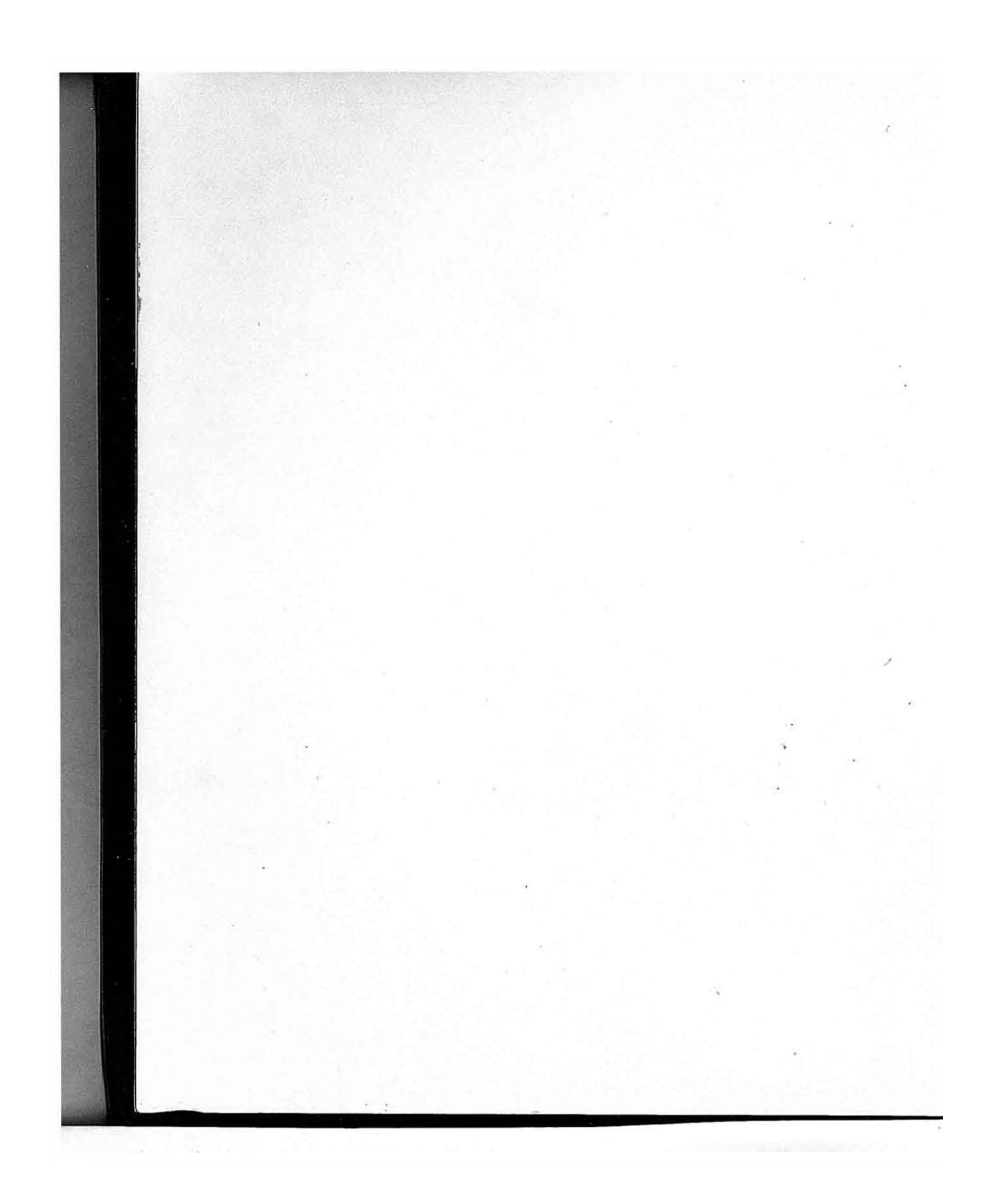
HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO





LA REFORMA PROTESTANTE

La tesis de la salvación por la fe, a la luz de las Escrituras, está plenamente plesmada en este poco conocido lienzo de Lucas Cranach, pintor e historiógrafo de la primera Reforma. A los pies de Cristo, y a la derecha, reconocemos a Lutero, con el dedo sobre una Biblia de la que, como fondo del cuadro, el artista ha hecho revivir algunas escenas. Junto a Lutero el pintor se ha autorrepresentado. «Alegoría de la salvación». Iglesia de la Villa. Veimar.



DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

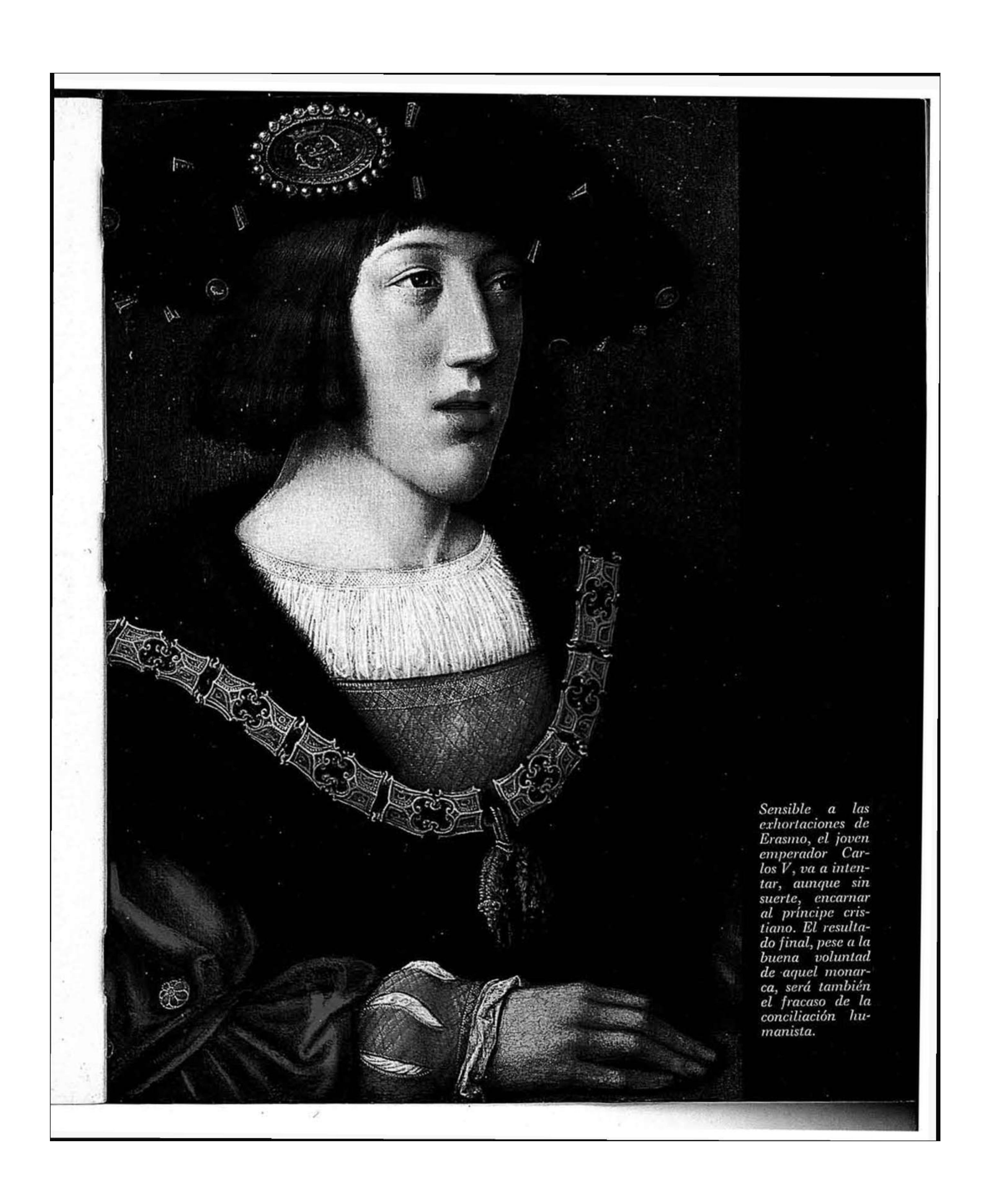
VI

LA REFORMA PROTESTANTE

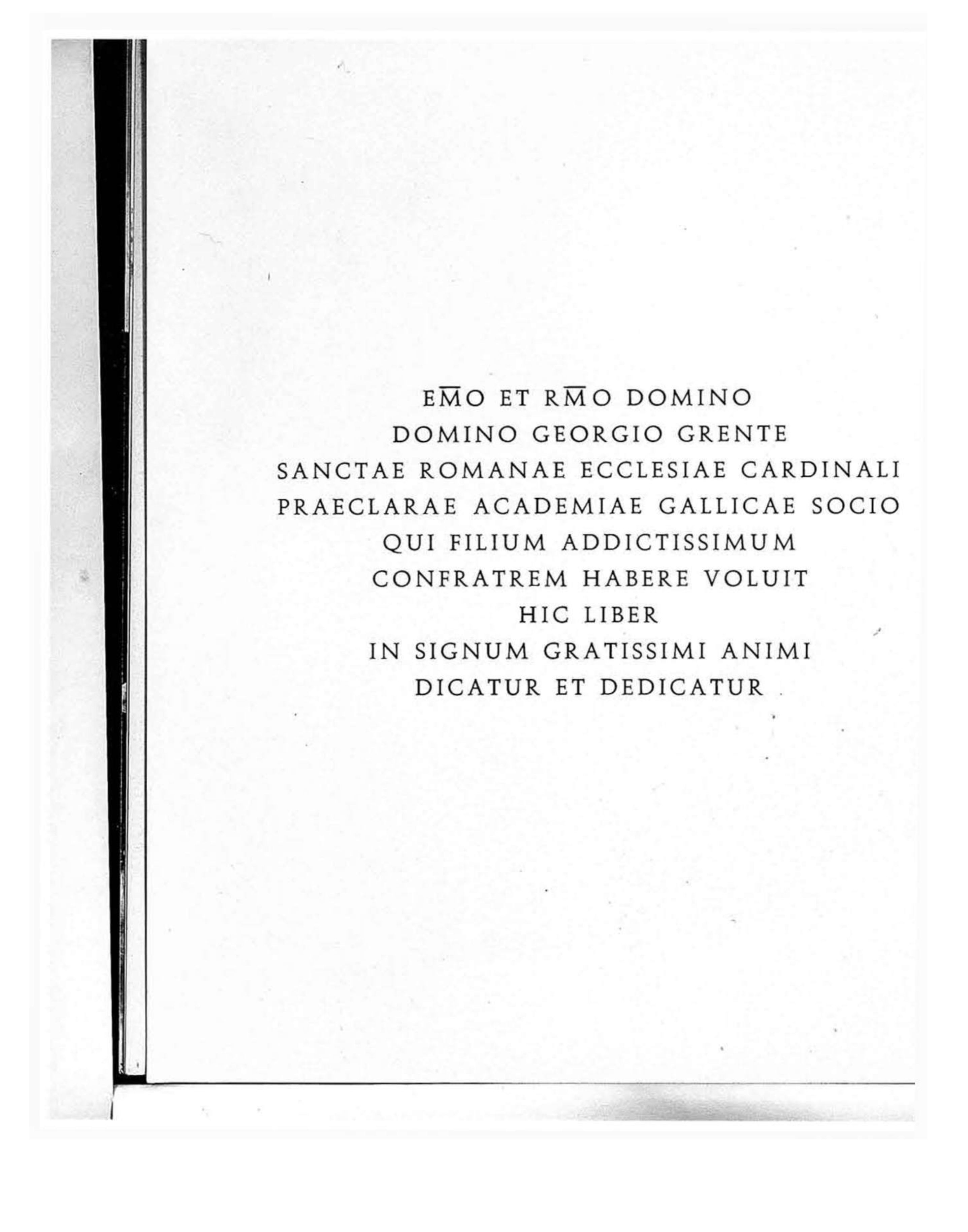
Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. VI
Nihil Obstat: Vicente Serrano, Madrid 29-8-70.
Imprímase: Ricardo, Obispo Auxiliar y Vicario General
Arzobispado de Madrid - Alcalá

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Conrado del Campo, 9-11 Madrid-27



Sensible a las exhortaciones de Erasmo, el joven emperador Carlos V, va a intentar, aunque sin suerte, encarnar al príncipe cristiano. El resultado final, pese a la buena voluntad de aquel monarca, será también el fracaso de la conciliación humanista.



EM̄O ET RM̄O DOMINO
DOMINO GEORGIO GRENTE
SANCTAE ROMANAE ECCLESIAE CARDINALI
PRAECLARAE ACADEMIAE GALLICAE SOCIO
QUI FILIUM ADDICTISSIMUM
CONFRATREM HABERE VOLUIT
HIC LIBER
IN SIGNUM GRATISSIMI ANIMI
DICATUR ET DEDICATUR

INTRODUCCION

1

Un buen libro de historia es siempre un libro apasionante. Y cuando ese libro de historia cuenta unos hechos arraigados en lo más profundo de la naturaleza humana, en el subsuelo donde la conciencia esconde sus más íntimas relaciones con Dios, entonces la pasión que suscita la lectura de un libro de historia sube de punto: se hace tensa, agobiante, casi angustiosa, porque en aquel libro hay siempre algo inacabado, un misterio que apenas se enciende como una luz lejanísima e inalcanzable...

La razón de esta intranquilidad, de esta que llamaríamos sabrosa desazón, que nos deja la lectura de una historia religiosa, es porque en ella intervienen factores y fuerzas que escapan a la agudeza y a la experiencia del historiador y del lector. Uno y otro saben, desde el comienzo, que nada de aquello es «la última palabra»: porque esa última palabra que esperamos siempre en esta clase de libros, al tratarse de una Historia de la Iglesia, queda truncada, incompleta, ya que el historiador no puede penetrar en los juicios divinos, donde realmente hallaría la satisfactoria explicación de tantos hechos que así permanecen en una penumbra apenas iluminada provisionalmente por los datos documentales aportados por la investigación.

Diríamos, parafraseando una frase referida al poema del Dante, que el cielo y el infierno ponen sus manos en esta historia; y que hay que contar con ellos, con la acción de fuerzas superiores antagónicas, para explicar en cierta medida lo que resulta inexplicable si se atiende sólo al acostumbrado punto de vista meramente humano, aunque esté bien fundado en razones y motivos psicológicos.

La psicología no lo es todo en esta historia. Llega un momento en que el escritor, el narrador de estos hechos, tiene que contar con la teología. No puede pasar por alto, ni falsear, el matiz teológico que va unido al desarrollo de unos acontecimientos que, brotando del interior de las almas, repercuten crudamente en la vida política, social y artística de los hombres.

Verdad es que llega un instante, sobre todo en el campo luterano, en que las motivaciones políticas parecen rebasar todos los límites y llegan a imponerse a las consideraciones meramente religiosas y confesionales: pero esto no ocurre sino cuando la trayectoria de la Reforma protestante, ascensional en los primeros decenios, llega a la curva inicial del descenso, cuando aun en vida de Lutero se plantea con rudeza el problema social, al que no puede responder, por sí solo, el reformador de Wittemberg.

Calvino da la solución opuesta: al estado absorbente, representado por los príncipes alemanes, opone su Iglesia-ciudad, en la que la razón religiosa representa todavía el supremo motivo.

Entre ambas situaciones extremas, la inglesa —la de Enrique VIII, Eduardo VI e Isabel— apenas ofrece otra novedad que su misma ambigüedad confusa y vacilante hasta el advenimiento del puritanismo.

Tres posiciones en cuya base está la razón religiosa: pospuesta por motivos políticos-sociales, en la Alemania post-luterana; triunfante y despótica, en la Ginebra calvinista; indecisa, mezclada y amalgamada con elementos de índole evidentemente no religiosa, en la Inglaterra del Cisma.

En el campo católico, antes de Trento, la confusión producida por el estallido protestante de Wittemberg, en medio de una Europa que acababa de salir de una crisis tan peligrosa como la de finales de la Edad Media, a duras penas era superada por esfuerzos tan generosos como parciales. A un período en el que en el mismo Vaticano entran en juego razones políticas, individuales y nacionalistas, sucede un compás de espera, unas décadas sinuosas de desorientación «oficial», aunque en el fondo de la conciencia occidental continúa forjándose la gran reacción católica que culminará, al tiempo, y después de Trento, con la eficacísima Contrarreforma, la verdadera «Reforma» religiosa de Europa, obra al mismo tiempo de Papas, de teólogos, de religiosos y sacerdotes seculares, y aun de príncipes que con su incondicional apoyo acogerán las decisiones del Concilio.

En esta apasionante historia, Daniel Rops ha creado un panorama en el que luces y som-

bras se conjugan sagazmente para conseguir brindarnos la imagen exacta de una época. Desde el cuadro caótico del Cisma de Occidente, hasta los umbrales de la Guerra de Treinta Años, corre este tiempo que el Académico francés ha recogido en un título: *La Iglesia del Renacimiento y la Reforma.* En dos volúmenes, el primero, *Una revolución religiosa,* en el que se prepara y se sigue la aparición de la Reforma protestante; y el segundo, *Una Era de renovación,* en la que detenidamente se estudian los fenómenos que prepararon, acompañaron y siguieron al gran hecho de la Reforma católica, Daniel Rops completa y analiza sagazmente un período interesantísimo de la Historia.

Con una forma tersa y clara de agudo narrador, sin grandes pretensiones eruditas, inoportunas en una obra de divulgación, pero atendiendo seriamente a la verdadera profundidad del contenido, y respaldado por una interpretación casi siempre acertada de los hechos y en conocimientos nada vulgares de los matices artísticos, literarios y aun teológicos de cada época, el historiador nos brinda la narración de todos esos acontecimientos que se desarrollan desde la vuelta de los Papas de Aviñón hasta el instante en que, delimitados los dos grandes campos contendientes de Europa, ya entrados en el siglo XVII, la rota Cristiandad se prepara a presenciar la última ruina, el último desgarrón —el definitivo— de la Túnica inconsútil.

Tiempos de confusión, de decadencia moral, de ignorancia religiosa. Las guerras civiles e internacionales, las pestes, los cismas parciales y universales, la intolerancia y la crueldad de los hombres, hacen estragos en esa Europa que tiene que atender simultáneamente a la constante amenaza del turco, a la pureza de la fe, a la instauración de un orden social más justo y al crecimiento de las grandes monarquías que van dando contorno y precisión a las primeras naciones.

Pero también son estos tiempos de esplendor. A los siglos brillantes de la gran Edad Media, las avanzadillas del primer Renacimiento ponen un digno colofón; y el «colorido manto del arte» parece cubrir las lacras de la Europa corrompida y decadente con las bellezas de una inspiración que ahora más que nunca producirá una generación de gigantes. Lentamente la historia, con paso solemne, penetra en el gran Renacimiento: en esa época en que la tierra de los Papas y de los Mecenas ofrece la máxima exaltación de los contrastes: naturalismo e idealismo, paganismo y fe, lujo desenfrenado y miseria; placeres y amenazas constantes de guerras en cualquier sitio.

Si acabado había sido el cuadro de los últimos siglos medios, si perfectos habían resultado los diseños de personajes como Santa Coleta, Juana de Arco, Juan de Capistrano o Benedicto XIII; y si la pluma del escritor había relatado sabiamente el proceso de situaciones tan complejas como la del Cisma de Occidente o los primeros ramalazos de la herejía en el umbral de la Edad Moderna, con los casos de Wiclef y Huss, o, más aún, el maravilloso paisaje de la mística alemana, en la subida hasta el maestro Eckhart y el desconocido autor de la *Imitación,* ahora con el nuevo y brillante colorido del Renacimiento, Daniel Rops parece superarse en su deseo de trasladarnos a un mundo que resulta actualizado en su relato: el mundo de Fra Angélico y Boticelli, de Ráfael, Miguel Angel y Vinci: ese mundo que es al mismo tiempo el de Alejandro VI, Julio II y León X, estudiados con tanto matiz y con luz tan sorprendente.

Simultáneamente, las grandes figuras de la santidad y los primeros esbozos de una sana Reforma: aun en los casos de previsible descarrío, como ocurre con el grupo de Meaux. Y, mezclándose a todo ello, envolviéndolo, la sutil política de los primeros grandes reyes de Europa: los últimos Trastamara de España, los Tudor, los Valois...

El volumen primero de esta Historia tiene cierta forma sinfónica, yo no sé si pretendida por el autor. Todo es como una detallada preparación, morosa, cuidada, hermosísima, para la aparición del hecho culminante de la época: la rebelión de Lutero. Aquí, Rops afina más su tacto singular, para indagar, en lo posible, las razones que se escapan a una mirada vulgar y rápida. Encuentra la clave acertada en la

frase de San Pablo con que cierra el volumen: «Oportet et haereses esse...» Esta frase reveladora que será el lazo de unión con la segunda parte de esta narración: porque esta desoladora eclosión de rebeldía, esta hidra de muchos nombres, prepara providencialmente, como de modo negativo, el resurgir de Trento.

Rops estudia con sagacidad el «caso» Lutero. Pero a Calvino lo mira con cierta simpatía en la que no es difícil descubrir un resto de «chauvinismo». Verdad es que Calvino es el genio de la rebelión anticatólica. Hombre de un talento excepcional y de una capacidad de trabajo sobrehumana: su obra deja una huella perenne en la futura Europa y en el mundo entero que bebe su cultura en Occidente. Pero Calvino no es simpático. Entre todos los caudillos de la herejía, el reformador de Ginebra es el que menos elementos presta para hacer de él un héroe, un ser iluminado por una gracia humana o por cualquier caso de atractivo. Sinceramente, creo que en esto se ha excedido el ilustre historiador. Frente a Calvino, frío, calculador, cruel y duro, Lutero ofrece un espectáculo de cierta espontaneidad: y a uno se le hace más explicable que el profeta de Wittemberg haya suscitado entre compatriotas y correligionarios una corriente de admiración como la que se tributa a determinados personajes legendarios. Con ser su personalidad más tempestuosa y hasta si se quiere más brutal, presenta en comparación de Calvino calidades humanas que el ginebrino oculta en su proverbial máscara de hombre fuerte.

Al lado de los dos grandes caudillos de la revuelta protestante, las demás figuras —Zwinglio, Bucero, Ecolampadio, Melanchton...— forman el cuadro en el que resaltan los protagonistas de la tragedia. Pinceladas atinadísimas y rápidas nos dejan sus retratos en el instante oportuno: pero pasan, en esas páginas tumultuosas en las que los grandes sucesos de la segunda mitad del siglo XVI adquieren una presencia obsesionante. Rops juega hábilmente con los elementos humanos, anecdóticos, para llevarnos a lo profundo del verdadero problema: el teológico. Y entonces, en un alarde de concisión y de exactitud que revelan sus dotes para la síntesis, el historiador enumera los puntos fundamentales de las doctrinas heréticas, comenta, desenmascara, contrapone, completa visiones imperfectas, analiza y reúne las piezas del gran mosaico: cada uno de los pasos trascendentales de este derribadero, cada una de las obras maestras de los hierofantes de la heterodoxia, llena las páginas de este libro ejemplar por tantos motivos. Es, a mi ver, en materia tan compleja y tan ingrata para un autor profano, donde Daniel Rops juega su mejor carta, proporcionándonos, con su estilo peculiar de rapidez en el comentario, en la ironía y en el simple relato, un resumen acabado de lo que hay de fundamental en esas obras que fueron la médula doctrinaria de la confesión protestante: con sus divergencias de la teología católica y —también— sus mutuas diferencias.

Sobre esta trama bien tejida, sobre el hecho fundamental —el religioso— de su historia, Rops se cuida de poner ese otro intrincado panorama de la política, la sociedad y los progresos culturales de cada momento. No es menos maestro en mostrar que cada uno de estos resortes parciales de la humanidad están movidos por la gran fuerza subterránea que conmueve al mundo a los comienzos de la Edad Moderna. Todo está preparado para entrar en la segunda parte del estudio. Las cosas cambian repentinamente: es como si un chorro de luz poderosa entrara de pronto en una caverna. Comienza la obertura, el despertar del alma católica, que culminará en el gran himno que entona el historiador a la época de Trento. Ignacio de Loyola y Paulo III, Teresa de Jesús y Carlos Borromeo; Juan de la Cruz y Francisco de Borja; Paulo IV y Javier...: almas ardientes, desasosegadas por una misma idea que se traduce en acciones aparentemente diversas, pero disparadas todas contra idéntico objetivo: la Reforma, el despertar de la conciencia católica. De nuevo el estudio doctrinario —ahora bien entramado, sobre las decisiones tridentinas y el espíritu de los grandes reformadores—, de nuevo el análisis concienzudo de los panoramas del tiempo: las corrientes artísticas, el pensamiento filosófico, las reacciones políticas y sociales; y en el fondo, siempre presente, la acción misteriosa de Dios

que va llevando a su Iglesia —la gran Protagonista de este libro— por caminos que parecen torcidos, pero que siempre desembocan en una luz consoladora.

Este es el libro —excelente, humano y de calidad— que ha escrito Rops. Repito que no es un libro de erudición forzada. Es una obra que viene a llenar un vacío: una Historia de la Iglesia para el lector común y corriente: el lector de novelas y de periódicos; el que va al cine los sábados por la noche; el que no tenía al alcance, ordenados, diáfanos y profundos, una serie de conocimientos que enriquecerán su espíritu. No es obra de estudios bachilleriles, ni centón erudito de citas, ni resumen esquemático: es un libro de divulgación. Pero no es un libro vulgar: al que lo lea despacio no se le escapará el fino matiz del relato, la solidez de conocimientos de las fuentes, la serenidad casi siempre inalterada del buen juicio. Todo ello sintetizado en una labor que hace agradable, interesante, a este relato de un período excepcional. Con todo ello el autor no hace más que atizar la pasión y el interés que despierta siempre en el lector un buen libro de historia.

2

Una Introducción a la *«Iglesia del Renacimiento y de la Reforma»*, de Daniel Rops, traducida al castellano, no sería completa sin una nota española que, alejada de todo afán polémico y sin prejuzgar posiciones que el autor es muy libre de mantener, aclare a su vez un problema que evidentemente ha de salir al paso de ese lector ordinario a quien va dirigido este libro: ese problema —que en realidad es doble— es el de la casi total ausencia de España en buena parte de esta Historia, y el de la presencia desfigurada de algunos de sus personajes sacados de nuestra propia Historia.

Entiéndase bien: cuando hablo de desfiguraciones, no juzgo intención alguna. Por desgracia, no somos los españoles los que, llegado el caso, podamos tirar la primera piedra en lo referente a nuestra propia Historia. De fuera nos ha venido buena parte —por no decir la mayor— de la vindicación de la Historia nacional y de sus personajes más discutidos, que hasta hace tan pocos años estaba por hacer. Si han sido manos extrañas las que en tantas ocasiones han removido archivos y han aportado nueva luz —casi diríamos definitiva— a hechos oscuros, no puede extrañarnos el que esta luz falte en un momento determinado a un historiador, aunque esto, así en seco, parezca y sea difícil de explicar.

Desde la primera Edad Media, España está presente en la historia universal del mundo cristiano. No es este momento de detenernos en siglos alejados, de los que ya ha tratado el autor en otros volúmenes: si buscáramos una fecha clave, más cercana a nosotros, la de 1212 —día de las Navas de Tolosa—, nos parecería como la jornada de la consagración definitiva de la universalidad de nuestra «cruzada» de reconquista. En el otro extremo de Europa, mientras Oriente se debate en una lucha secular que acabará en la ruina de Bizancio, la Península Ibérica es testigo doloroso de otra guerra en la que, a través de avatares diversos, se lucha por el mismo objetivo y con la misma pasión: la salvación de la Cristiandad y de todo lo que ella significa para Europa. Castilla, Aragón y Navarra se unen en esa jornada: de Francia, Italia y Alemania acuden caballeros, como han acudido en otro llamamiento a las tierras de Palestina; Inocencio III patrocina y bendice a la que ya puede llamarse legítimamente cruzada española. Los hombres de Aquitania, el Arzobispo de Narbona con el de Toledo, y los soldados peninsulares, dan testimonio de una unidad de fe en la que Europa acude a España y España se asoma a Occidente con el mismo acento con que había hablado en los Concilios de Toledo o en las Etimologías de San Isidoro.

Es después la corriente de Cluny y el camino de Santiago, o la magnificencia de las arquitecturas románica y gótica —Petrus Petri y los artistas borgoñones, Tolosa y el Poitou, aires de la Isla de Francia— los nuevos jirones de este diálogo mantenido por los pueblos de una misma tradición a un lado y otro del Pirineo. La montaña de la universalidad la escala

Alfonso X, no sólo con sus libros llenos de sabiduría, sino con su personalidad, que se ganaba la adhesión de los pisanos en su candidatura al Imperio, porque «es el más excelso de todos los reyes que hay, ha habido y habrá en todos los tiempos». Y, por caminar a grandes pasos y acercarnos al objeto de estas líneas, es de nuevo España la que da su gran voz en réplica a la primera herejía peligrosa que surge en estos siglos, escribiendo la más acabada crónica sobre los Albigenses con el grito de alarma de Lucas de Tuy y predicando con la palabra y la caridad de Santo Domingo de Guzmán. Europeos son, en contextura y ambición, los reyes aragoneses de esta época, a contar sobre todo de Pedro II y de don Jaime el Conquistador —y para mí tengo que no se podría silenciar más a España en estas coyunturas si se tuviese en cuenta con más frecuencia los hechos de la Corona de Aragón—. Mientras en Castilla fermenta, aún bastante cruda, la idea de la Unidad, Aragón, de cara al Mediterráneo, acomete empresas que llevan a nuestra gente a todos los confines del mar interior.

Con Pedro II, y sobre todo en el reinado de *Jaime I* (1213-1276) «el Conquistador» y de Pedro III, la presencia aragonesa en el Mediterráneo cobra trascendencia de gran empresa política y militar. La disputa con Carlos de Anjou, hermano de San Luis, rey de Francia, surgida del atentado de que el príncipe francés hace víctima a la reina Margarita en sus derechos a Provenza, da ocasión a los aragoneses para una extensa y afinada maniobra en las disputadas tierras de Italia. Abundando en el tradicional espíritu de cruzada que los castellanos volcaban en la Reconquista, Jaime I organiza, llamado por los tártaros y por Miguel Paleólogo, una expedición a Palestina, al frente de la cual se pone el mismo rey, que fracasa por causa de un furioso temporal que obliga al soberano a desembarcar, pero no sin que don Pedro Hernández y Fernán Sánchez prosiguieran en el intento y llegaran hasta San Juan de Acre y ayudaran a la plaza cristiana. De distinta índole, pero no menos interesante y de rasgos más pronunciados y ambiciosos, fue la célebre expedición de catalanes y aragoneses a Oriente. Acaudillados por Roger de Flor, los veteranos de Sicilia y cuatro mil *almogávares*, unidos a no pocas tropas castellanas, llegaron en 1303 a las costas de Asia Menor, en ayuda del emperador Andrónico II. En sucesivas campañas obligan a los turcos a abandonar el asedio de Filadelfia y ocupan las ciudades de Magnesia, Thira y Efeso. Ayudado por los refuerzos de Bernardo de Rocafort, Roger de Flor avanza hacia Cilicia. Más adelante, Berenguer de Entenza se les une en Gallípoli. La traición bizantina y la réplica de los expedicionarios, conocida en la historia con el nombre de «venganza catalana», son del dominio de todos; y en su épica retirada todavía quedaban bríos a catalanes y aragoneses para el episodio del Atica y la fundación del Ducado de Atenas (1313). Fue otro rey aragonés, Pedro IV, quien, después de diversas vicisitudes en las que navarros y franceses llevaron la réplica, hizo efectiva la soberanía aragonesa en el ducado griego, al mismo tiempo que de modo definitivo se incorporaba la isla de Sicilia a la monarquía peninsular (1377).

Corona de esta actuación brillante y universal de la política aragonesa es el reinado mágico de *Alfonso V* (1416-1458), hijo del justo y prudente Fernando I de Antequera. La triunfal entrada de Alfonso en Nápoles el 26 de febrero de 1443 —de la que nos queda como bellísimo recuerdo el gran arco triunfal que es hoy entrada a la fortaleza anjevina— señala el comienzo de una de las etapas más fructuosas de las relaciones de España con Italia. «La corte de Alfonso V —ha escrito Menéndez y Pelayo [1]— es el pórtico de nuestro Renacimiento, la primera escuela de los humanistas españoles.» Mecenas generoso de artistas y hombres de letras y ciencias, protector de Lorenzo Valla, el Panormita y Eneas Silvio, sin italianizarse en las delicias partenopeas, siguió siendo un español en sus ideas y en su vida. Patrocinó la traducción de la *Historia Natural* de Aristóteles, y la *Ciropedia* de Jenofonte, que encomendó a Poggio, en medio de una actividad

1. Cfr. M. y Pelayo, *Estudios de Crítica Literaria*, 5.ª serie. *Heterodoxos*, t. II, edic. Nacional, 1941.

cultural que no desatendía los menores detalles y le dejaba sin embargo tiempo para pensar en un intento de cruzada contra los turcos.

De esta manera proyecta la Corona de Aragón su presencia mediterránea y universal en la completa trama de la historia medieval. Catalanes y aragoneses, asociados en ocasiones a castellanos, ponen esta primera piedra de una empresa que han de recoger las manos de los Reyes Católicos para pasarla a Carlos V y a su descendencia. Castilla, simultáneamente, construye otra obra de diversas características pero de no menor trascendencia. El problema de la Reconquista —que sufre intermitencias por estos siglos— y el problema de la Unidad, al que no son ajenos los mejores hombres del reino oriental de la Península, se completan con una política de raigambre europea, con un juego de alianzas con Inglaterra y con Francia, sucesivamente, cuyo más grato fruto sea quizá la conquista de las Islas Canarias (1402-1404), en la que castellanos y franceses, aliados en común obra, comienzan una labor colonizadora que es ya toda una profecía de más asombrosos descubrimientos.

Este es, a grandes y no completos rasgos, el entramado que ofrece España en su proyección internacional, como fondo político a los acontecimientos que entonces transforman a la Iglesia. Castellanos y aragoneses toman posiciones en el gran conflicto del Cisma de Occidente: en Castilla, el problema religioso adquiere especial carácter a causa del asunto de la provisión de obispados, que de hacía tiempo recaían en extranjeros. Agraviados los naturales y perjudicada la riqueza nacional, puesto que con tan extraordinaria costumbre las rentas y beneficios iban a parar a manos extrañas, y abandonada la vida espiritual de los pueblos por la falta de «residencia» de los electos, urgía poner solución al asunto. Enrique III decidió embargar las rentas extranjeras en las iglesias de Castilla y León. Con ayuda de Francia, el Papa pidió al rey que levantara el embargo; pero murió por entonces Clemente VII —Papa de Aviñón— y le sucedió el aragonés Pedro de Luna, *Benedicto XIII*. Después de una consulta a los prelados de su reino, Enrique III retiró la obediencia al Papa Luna y proveyó por sí los beneficios eclesiásticos vacantes. Pero esta solución no duró mucho, porque el rey castellano volvió en 1401 a la obediencia de Benedicto XIII.

Otro castellano —aunque rey de Aragón—, Fernando I de Antequera, intervino de modo directo en la posible solución del Cisma. Llamado por el emperador Segismundo, quien, de acuerdo con Juan XXII y Gregorio XII, deseaba poner fin al conflicto de Occidente y a la escisión de la Cristiandad, acudió Fernando, enfermo y gastado, a una entrevista con Segismundo, de la que resultó la decisión, concorde con la opinión de San Vicente Ferrer, de pedir a Benedicto XIII, el Papa Luna, la renuncia de sus derechos. Por tres veces requirió al Pontífice de Peñíscola el rey aragonés para que renunciara al solio pontificio, y en vista de la tenaz negativa de Benedicto, le retiró su obediencia (1416).

Más azarosas fueron las relaciones de Alfonso V con el Papa Martín V. Intervino éste en una alianza formada por el duque de Anjou, la reina Juana, Génova y Milán, para arrojar de Italia a los aragoneses. Perdieron éstos a Gaeta y otras posiciones del golfo napolitano; Alfonso, interesado entonces en los asuntos castellanos, volvió a Italia tras la tregua de 1430 con Castilla y Navarra; conseguidos varios triunfos militares y muerto el Papa Martín, Alfonso volvió a recobrar el prestigio ante los italianos y la amistad del nuevo pontífice Eugenio IV. Pero no fue demasiado durable ésta, porque, derrotado en la batalla de Ponza y hecho prisionero de los genoveses, el Papa volvió a figurar entre sus enemigos; liberado Alfonso e inclinada a su favor la suerte en nuevas batallas, el rey aragonés entró triunfalmente en Nápoles para iniciar allí el extraordinario renacimiento artístico que presidió con su fastuoso mecenazgo.

Si es intensa y compleja la actividad política que desplegaron los reyes españoles —sobre todo los aragoneses— en este período trascendental para la historia de la Iglesia, que acababa de salir del Cisma de Occidente, desgarrada y sangrante, no menos trascendental es la acción que España desenvuelve en el terreno cul-

tural de Europa. Desde la primitiva Escuela de Traductores de Toledo que en el siglo XII recoge los esfuerzos de Domingo Gundisalvo, Juan Hispalense, Gerardo de Cremona, Roberto de Rétines, Abelardo de Bath, Daniel Escoto y otras figuras que componen un curioso mosaico de nacionalidades diversas, el esfuerzo cultural recogido en la obra gigantesca de Alfonso X desemboca en una era en la que España ocupa un puesto de honor por su febril actividad en todos los campos del espíritu. Alonso de Madrigal, *el Tostado* (1400-1455) y el cardenal Juan de Torquemada (1388-1468) sobresalen entre los teólogos y apologistas de su tiempo. Al mismo tiempo que las grandes Universidades y centros de estudios cobran su talla definitiva y los estudios de Palencia (1212) dejan paso a los colegios de *Salamanca*, a cuyos títulos da validez universal Alejandro IV y surgen los colegios de Oviedo y Valladolid, y la Universidad salmantina es considerada como una de las cuatro mejores de Europa por los padres del Concilio de Vienne (1312), las órdenes mendicantes procuran, con su expansión, llevar por el mundo cristiano la verdad en la filosofía y en la teología. Español y castellano fue el fundador de una de esas Ordenes, y españoles de toda España fueron en ellas pensadores, como el dominico catalán Ramón Martí, discípulo de Alberto Magno, que escribe el primer diccionario árabe y en su *Pugio fidei* establece una serie de relaciones con la filosofía musulmana que todavía no han perdido interés. El franciscano Gonzalo de Balboa es maestro del gran Duns Scoto; Juan de Monzón lee teología en París y el franciscano aragonés Antonio Andrés figura entre los mejores seguidores de Scoto; Alvaro Pelayo, gallego, Francisco Eximenis, catalán, Alonso de Vargas, obispo de Badajoz y Arzobispo de Toledo, cumplen con sus escritos una labor apreciadísima en los centros escolares de la época.

Pero es *Raimundo Lulio* (1235-1313) la cumbre del pensamiento español en la Edad Media. Nacido en Palma de Mallorca, hijo de un caballero catalán, después de una juventud de galanteos y desengaños amorosos, abandonó su hogar para dedicarse a la penitencia. La práctica de la religión y el amor al saber llenaron su vida:[1] «Tres pensamientos le dominaron desde entonces: la cruzada a tierra santa, la predicación del Evangelio a los judíos y musulmanes, un método y una ciencia nueva que pudiese demostrar racionalmente las verdades de la religión para convencer a los que viven fuera de ella: aquí está la clave de su vida. Cuanto trabajó, viajó y escribió se refiere a este objeto supremo.»

Aprende el árabe y crea su «Arte universal»; peregrina por Siria, Palestina, Egipto y Etiopía; vuelve a Europa para enseñar su Arte, logra del papa Eugenio IV la creación de un centro de estudios orientales en Roma y permanece en París dos años enseñando filosofía. Propone a Nicolás V la convocatoria de una gran cruzada, viaja a Túnez y vuelve con los mismos proyectos ante Bonifacio VIII. Aquí y allá, en Asia y en Europa predica y trabaja sin retraso. Su doctrina, autorizada por la Universidad de París en 1309, es una «verdadera máquina de guerra contra los averroístas»; preséntase al Concilio de Viena con sus peticiones, algunas de las cuales se le conceden; pero, perdiendo la esperanza de que los hombres le ayudaran en la medida que él deseaba, volvió al Africa, y fue martirizado en Bujía, apedreado por aquellos infieles a cuya conversión había dedicado su vida y toda su inteligencia.

Hombre extraordinario en ingenio y en actividad, Lulio construye un sistema poderoso, lleno de originalidad y armonía. Busca ante todo el principio de la unidad de la ciencia y, después, el camino hacia Dios a partir de esa unidad. Es curioso que dos títulos fundamentales de la obra de San Buenaventura —*Reducción de las ciencias a la teología* e *Itinerario de la mente a Dios*— coincidan con las líneas generales de este sistema luliano, obra magna del «gran precursor del apostolado misionero moderno..., cuya idea recogió, cuatrocientos años después, San Vicente de Paúl».[2]

El que en el campo del pensamiento y en

1. Cfr. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, L. III, c. V.
2. Jean Descola, *Historia de la España Cristiana*, c. III, p. 110.

los dominios de las letras el autor de la *Ars Magna*, el *Arbol de la ciencia*, la *Blanquerna* y *El libro de la contemplación en Dios* (que nos lo revela como gran místico) sea una cumbre de nuestra cultura medieval, no quiere decir que se agotara en él la intensa actividad que caracteriza a este período de efervescencia también en nuestra patria. Bastaría con citar a *Arnaldo de Vilanova* (1240-1311), nacido en Valencia, médico famoso, químico, filósofo y teólogo, mantenedor de ideas originales y peligrosas, admirado como médico por Bonifacio VIII, pero condenado en algunos de sus escritos por la Inquisición (1316): o, en el terreno jurídico, a Bernat Metge, fray Anselmo de Turmeda y San Vicente Ferrer. La geografía y cartografía, la música y las letras patrias adquieren una prestancia de cosa en vísperas de perfección, y mientras el castellano avanza hacia las alturas de *La Celestina*, que abrirá las puertas de la literatura moderna, a través de caminos frecuentados por Santillana, Mena, Rodrigo de Cota, el Canciller Ayala, los Arciprestes, Juan Manuel y sobre todo *Jorge Manrique* (1440-1479), el catalán se embellece con las obras de Lulio, las crónicas, las primeras novelas de caballerías y especialmente la delicada y subida inspiración del caballero *Ausias March* (1397-1459), que, como Petrarca, centra su poesía en el tema del amor.

Como la influencia italiana en los nuevos metros y formas poéticas, a través de la lectura del Dante y el Petrarca sobre todo, deja una profunda huella en nuestras letras, los poetas españoles —castellanos de la corte de Juan II y catalanes idos a Italia con Alfonso V— constituyen un grupo interesante, cuyas obras integran diversos «cancioneros» de importancia.

En la arquitectura y artes plásticas, España sigue de cerca y con la misma intensidad las corrientes europeas que nos llegan por el camino de Santiago o por las sendas, no menos importantes, de la reforma de Cluny. Considero inoportuno detenerme en este aspecto de nuestra presencia cultural; catedrales hechas de piedra y de sabiduría prueban no sólo nuestra personalísima asimilación de las corrientes arquitectónicas medievales, sino la aportación importante de elementos peninsulares que hicieron de nuestros edificios religiosos y civiles joyas imprescindibles del acervo universal. Pasada la época gloriosa de difusión del gótico, y ya en pleno siglo XIV, en España no sólo se sigue edificando en la línea europea, sino que con el arte cristiano coexiste la forma mudéjar. La catedral de Palencia se empieza en 1321, como una adaptación del gótico castellano; la iglesia del monasterio de Santa Clara, la catedral de Plasencia y Santa María de Nieva, en Segovia, son buenos e inteligentes modelos de esta avanzada evolución del gótico, por más que en el segundo y sobre todo en el tercero de los monumentos haya extrañas mezclas arcaicas que se prestan a confusión. Lo mismo ocurre en las zonas orientales de la Península, donde aún se levantan bellos modelos del mejor gótico, como la catedral de Pamplona (1397), con un hermosísimo claustro del más noble estilo francés; Santa María de Olite, en Navarra, anexionada al magnífico castillo de los reyes; pero es sobre todo Cataluña —escasa, por el contrario, en construcciones de la época anterior— donde el gótico del siglo XIV y del XV llega al máximo esplendor. La *catedral de Barcelona*, mezcla curiosísima de gótico nórdico y de líneas mediterráneas, sobresale por su armonía y unidad, a pesar de los diversos arquitectos y maestros que en ella pusieron sus manos; sus naves iluminadas a la manera del Languedoc y su claustro sencillo y solemne son el mejor sello de la majestad de este templo; de la misma época, dentro aún de Barcelona, están *Santa María del Mar* y Santa María del Pino; y, fuera de la capital, la más interesante de todas estas construcciones, la *catedral de Gerona*, con una nave única que aumenta, si cabe, la impresión de grandeza y de majestad dinámica que encierra el gótico. La catedral de Palma de Mallorca y la de Valencia, la grandiosa *Seo* de Zaragoza y el monasterio de Pedralbes (1325) son, entre tantos otros, ejemplares dignos de memoria como expresión del arte de la época. A no menor altura, la arquitectura civil deja a su paso los palacios y castillos del período, en muchos de los cuales es evidente la influencia mudéjar: el Infantado y el Palacio de Alcalá de Henares; la «Casa del Cordón; o pa-

lacio del Condestable, en Burgos; los palacios de Santas Creus y Poblet, en Cataluña; el de Benedicto XIII, en Peñíscola, son de los más notables, sin olvidar las construcciones utilitarias, en las que sobresalen, con un sello especial e inolvidable, las lonjas de Zaragoza, Valencia y Palma de Mallorca.

La pintura se desarrolla desde los primitivos del siglo anterior hasta las figuras más considerables del siglo XIV, con Ferrer Bassa, de influencia sienesa, y Pedro Serra, equiparable al italiano Simone Martini y aun superior a él en el encanto poético y en la agilidad narrativa; Jaime Cabrera, Benet y Martorell completan este grupo catalán de la pintura neogótica, que se manifiesta igualmente en Castilla con las influencias sienesas y florentinas (Juan Hispalense) y la flamenca, a su vez revelada en levante a través de la gran figura valenciana de Luis Dalmáu y de los catalanes Huguet y los Vergós. Nicolás Francés y los florentinos Starnina y Delli trabajan en las regiones castellano-leonesas; después, ya entrado el siglo XV, a la influencia italiana sucede la flamenca, adoptada tras la visita de Van Eyck a nuestra patria (1429). Si bien es verdad que nuestros primitivos no compiten en maestría y belleza de expresión con los italianos y flamencos, también lo es que su volumen e inspiración representa todavía bastante en la evolución universal de la pintura.

La influencia del gótico del sur de Francia en Cataluña provoca una corriente escultórica de inspiración francesa y también italiana, especialmente de la escuela de Pisa. Tarragona, donde trabaja el maestro Bartolomé, y Pamplona, dan buena muestra de ello. Sobre todo el arte del retablo alcanza un gran esplendor en esta época: los de Jaime Castayls y Jordi de Déu enlazan con las obras maestras, de influencia borgoñona e italiana a veces, de Siloé, Ordóñez y, ya en pleno Renacimiento, *Damián Forment*, autor de los magníficos retablos de Zaragoza, Huesca y Poblet.

No fue esencialmente diverso el panorama religioso-moral de la última Edad Media española con respecto al que presentaba Europa en aquellos azarosos años de cismas, querellas y desgarraduras. Cierto es que cronistas e historiadores coinciden en dar para nuestra patria pinturas menos borrascosas y tristes que las que han prodigado en historias de otros países. Si entre nosotros, en el fondo, los problemas fueron los mismos —simonía, deshonestidad, rebelión, mundanidad del alto clero e ignorancia del bajo, cuestiones de residencia episcopal, regalismo y rentas eclesiásticas—, de todos los cuales el autor de esta Historia nos da una visión agudísima y suficientemente ilustrada, no está de más recordar que la fe no sufrió en nuestra patria los embates que en ciertos lugares de Occidente preparaban ya de modo más o menos directo la aparición de la Reforma luterano-calvinista. Tampoco las costumbres descendieron a nivel tan bajo, con ser el de la España de los siglos XIV y XV bastante penoso.

A una común relajación, favorecida por los vientos que soplaban en toda Europa, se unía la conducta de ciertos prelados que con frecuencia no dejaba poco que desear. Frecuentes eran, sobre todo en la segunda mitad del siglo XV y ya en los umbrales del siguiente, los escándalos dados por el clero más ilustre: Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, hombre guerrero y amigo de la aventura política, hacía labrar para su hijo natural, Troilo, un magnífico mausoleo en la nave de una iglesia. Famosos por sus desórdenes y por sus intrusiones en la vida política de la época fueron los dos Fonseca, tío y sobrino, ambos arzobispos de Santiago, y de tan pésima fama en punto a amoríos que el austero Cisneros comentó que «tal vez se excluyera de la sede compostelana a las hembras» a la vista de la calidad hereditaria de aquel arzobispado. Ni de la misma reputación escapaba hombre tan benemérito por otros conceptos como el cardenal Pedro González de Mendoza, que llegó a ser apellidado «el tercer rey de España» por su gran influencia en los asuntos de Estado, durante el gobierno de los Reyes Católicos. Bélico y revoltoso se nos muestra Antonio de Acuña, obispo de Zamora, verdadero guerrillero, que a la cabeza de una tropa de clérigos armados luchaba con los comuneros, hasta que pereció en el cadalso, después de asesinar al alcaide de la fortaleza en que estaba apresado. En parecidas

hazañas de ambición política anduvo mezclado don Sancho de Rojas, Arzobispo de Toledo (1382-1432), muy influyente en la corte castellana, y consejero de Juan II: de él nos dice su epitafio «que fue un gran guerrero, de muy agudo ingenio, vida casta y limpia y muy estimado de su clero».

Nada favorecía al buen gobierno de esta sociedad la tirantez en que anduvieron empeñados, con frecuencia, los reyes peninsulares con respecto al Pontificado; sobre todo, la Corona de Aragón, que por su proximidad a la Sede aviñonense y, más tarde, por su política italiana, hubo de enfrentarse con diversos Papas. Castellanos y aragoneses acudieron al Concilio de Constanza (1415-1418), donde mantuvieron sus posiciones con respecto al cisma y a Benedicto XIII.

Pero España tenía por entonces, además de éstos, otros problemas específicos que completan este cuadro de la situación religiosa de aquellos años: de uno de ellos, la provisión de obispados en personas extranjeras, ya hemos hablado, lo mismo que de la reacción de los reyes de Castilla a este respecto. Otro problema importante de la época era el planteado por el creciente poderío de las Ordenes Militares, cada vez más apartadas de los primitivos fines de cruzada y de caridad para que habían sido fundadas. Eran un típico producto militar, mezcla de ímpetu caballeresco, de guerreros de la fe y de benefactores del prójimo desvalido; favorecidas por reyes, pontífices y nobles, estimadas por el pueblo, intervinieron a lo largo de la Reconquista y a lo ancho de toda la península con una acción eficaz. Pero la acumulación de señoríos y riquezas sería el origen de su ruina. Pronto fueron poderosos en grado máximo y temibles a la realeza; exentas de jurisdicción episcopal, perdido su primitivo carácter y olvidada la pobreza de su profesión, su doble aspecto militar y religioso provocó frecuentes conflictos; los reyes intervinieron en la elección de maestres, y aun los Papas tuvieron ocasión de serios disgustos por esta causa; todas estas cosas, agudizadas en Castilla durante el reinado de Juan II, provocaron la represión de los Reyes Católicos, que incorporaron los maestrazgos de las Ordenes Militares a la Corona, incorporación que, más adelante, reconoció Adriano VI en 1523.

Cuestión no menos interesante fue siempre la de las rentas públicas de origen eclesiástico. La acumulación de riquezas eclesiásticas, favorecida por la ley del diezmo (1215), que consagraba así una vieja costumbre, incitó a los monarcas a pedir a los Papas una participación en ese diezmo, concedida en 1219 por Honorio III a San Fernando de Castilla. Esas concesiones, en principio temporales, se perpetuaron en los reinados siguientes, de tal manera que en la época que historiamos se consideraba el diezmo como ingreso normal de la hacienda estatal. Las tercias del diezmo fueron fijadas definitivamente, por Alejandro VI, en modo perpetuo a los Reyes Católicos y a sus descendientes. Aparte de esta intervención parcial en los diezmos eclesiásticos, la Corona gozó durante la Edad Media de donativos temporales, concedidos por los Papas a los reyes en momentos de mayor necesidad, sobre todo con motivo de las campañas de la Reconquista. Junto a esto, los priviligios e indulgencias concedidos en los siglos medios, produjeron otra fuente de ingresos de «origen eclesiástico»: los llamados «productos de la Bula de la santa Cruzada». Así, la suma de estas concesiones, cuyo carácter temporal se fue perdiendo con el paso de los años, y cuyo primitivo fin desapareció al concluir la Reconquista, unida a la concesión de las rentas de las Ordenes Militares, de cuya confirmación por el Papa Adriano VI ya hemos hablado, constituía una saneada fuente de ingresos que servía al mismo tiempo de lazo de unión entre la Corona y la Iglesia.

Pero lo mismo que en el resto de Occidente, este sórdido panorama de intereses y desórdenes de todas clases, desarrollado en los distintos niveles de la economía, la moral y la indisciplina, estaba contrarrestado por la luz que en todos los ámbitos de la Península seguían derramando sobre la vida de la Iglesia sus mejores hijos. La tónica general de decadencia que señala a esta época, adquiere una nueva modalidad conforme nos detenemos en la contemplación de hechos y figuras que, por encima de las intrigas políticas, de las aventuras diplomáticas y militares y de las ambiciones, derraman su

obra y su presencia como una bendición que trata de restañar las heridas de la Cristiandad dolorida por los cismas y las amenazas. Bastaría una de estas figuras humanamente universales y providencialmente destinadas a dar testimonio del bien, para compensar de tantas tinieblas como oscurecen la historia de la Iglesia en su aspecto más humano. Desde el fondo de la época anterior llegan todavía los rayos de la acción del arzobispo Ximénez de Rada, una de las figuras más preclaras de nuestra Iglesia medieval, que llevó nuestro nombre a la reunión ecuménica del IV Concilio de Letrán; llega la acción de Santo Domingo o de San Raimundo de Peñafort, situado en el momento de la transición al nuevo período: figuras eminentemente españolas adquiridas para siempre en el tesoro de la humanidad. Ambas líneas, la preferentemente humana y la eminentemente divina, la de la santificación, logran también en la nueva época sus eximios representantes. Gil Alvarez Carrillo, más conocido por *Gil de Albornoz* (1310-1367), es, por su trascendencia europea, la figura más eminente de nuestro clero secular en la máxima jerarquía, durante estas centurias. Nacido en Cuenca, trabajó con gran crédito en la preparación de las campañas contra el Islam y en la consecución para Castilla de los beneficios eclesiásticos de la Cruzada. Después de intervenir en la batalla del Salado junto a Alfonso XI, hubo de retirarse en el siguiente reinado y refugiarse en la corte aviñonense de Clemente VI. Hecho cardenal en 1350, fue enviado cuatro años después por Inocencio IV a Italia, para que preparara la vuelta del Pontífice a Roma. La brillante campaña italiana de Gil de Albornoz le valió su fama de diplomático y de hombre que sabía combinar, en el mejor equilibrio, mansedumbre con energía. Dominados los Estados de la Iglesia, les proporcionó las famosas «Constituciones Egidianas»,[1] que desde entonces fueron la ley fundamental del gobierno temporal de la Iglesia (1357). Lograda el regreso a Roma de Urbano VI, el infatigable cardenal volcó su sabiduría y su actividad en la fundación del colegio de San Clemente de Bolonia, hasta hoy centro de estudios de nuestra patria, ilustrado con la sucesión de memorables figuras. Poco tiempo después moría en Viterbo, cerca de Roma, el prestigioso prelado español, gloria y providencial mantenedor de la Iglesia de Cristo (1367).

Personalidad igualmente destacada, aunque de distinto estilo, fue el representante del espíritu universitario de Salamanca en España y en Europa, *Alonso de Cartagena* (1385-1456), consejero de don Juan II y arzobispo de Burgos. Antes de ocupar esta sede representó brillantísimamente a Castilla en el Concilio de Basilea, en el que sus discursos acerca de la misión imperial de España marcaron una de las primeras etapas de nuestra grandeza. Arbitro de las disputas del concilio, volvió a su patria cubierto de gloria. Escritor, temperamento conciliador y pacífico, vivió el resto de su vida dedicado al servicio de su diócesis, desde la que dio ejemplo de bondad y de privilegiado espíritu.

Mas no fueron éstas las únicas figuras que representan el ambiente espiritual de la España de su tiempo. Epoca fecundísima en los medios eclesiásticos, seculares y religiosos, el final de la Edad Media, con sus dificultades de todo orden, fue también el umbral de la gran Reforma, que en España se anticipaba casi milagrosamente a la acción de la Iglesia universal. Son los tiempos en que empiezan a surgir en la Península los grandes hombres que en la época siguiente, ya en pleno siglo XVI, representarán la plenitud de nuestra grandeza espiritual: los Hernando de Talavera, Juan Tavera, Martínez Siliceo, Pedro González de Mendoza y, sobre todo, Jiménez de Cisneros.

No menos confortador es el cuadro que ofrecen por estos tiempos las órdenes religiosas, a pesar de los desórdenes innegables y de la crisis por que pasan. Es la época de expansión y crecimiento de las órdenes mendicantes; y, al mismo tiempo, la de reafirmación de tres órdenes nuevas que entre nosotros tienen su origen: los mercedarios, que desde los años del rey don Jaime han recibido un impulso creciente, gracias al prestigio de sus grandes figuras, San Pe-

1. Reciben el nombre de la latinización del de su autor, Egidio, Gil de Albornoz.

dro Nolasco, descendiente del Languedoc, y, sobre todo, San Raimundo de Peñafort, cuyo espíritu organizador y su obra jurídico-moral exceden los límites temporales de su siglo, para derramarse en los períodos siguientes de manera eficaz, y llegar hasta nuestros días. Perteneciente a la orden de Santo Domingo, con su consejo y actividad ayudó a la fundación de la orden mercedaria, para redención de cautivos. Canonista de fama, capellán y penitenciario de Gregorio IX, se encargó de la recopilación y depuración de las *Decretales* pontificias (1230-1234), compilación jurídica que el Pontífice hizo promulgar en Bolonia mediante la bula *Rex Pacificus* el 5 de septiembre de 1234.

La Orden de la Merced, nacida bajo la dirección de San Pedro Nolasco y el impulso de San Raimundo, creció en los decenios siguientes, con la adhesión de los reyes aragoneses y del pueblo. A la muerte de su fundador le sucedió en el generalato fray Guillermo de Bas, que había recibido el hábito de manos de San Pedro, junto con otros caballeros nobles, fray Bernardo de Corbera, fray Pedro Pascual y otros. En 1317, por un decreto de Clemente V concluyó el generalato de legos; y Juan XXII nombró general único de la Orden a fray Ramón Albert, bajo cuyo generalato se extendió la orden en gran manera, cumpliendo su misión primordial de redención de cautivos. Idéntica misión tenía la Orden de los Trinitarios, fundada por el provenzal San Juan de Mata: el carácter nacional que adquirió entre nosotros esta benemérita Orden de redención de cautivos parecía anunciar ya, a lo lejos, su más famosa acción, al intervenir, en 1580, en el rescate de nuestro Príncipe de los Ingenios.

En el año 1370 se agrupaban en la iglesia de San Bartolomé, de Lupiana (Guadalajara), unos grupos de discípulos de Tomás Lluch, que seguían la vida austera de los eremitas. Reunidos en cenobio, se constituyeron en orden, aprobada en 1375 por el Papa Gregorio XI: se consideraban sus fundadores fray Pedro Román y fray Fernando Pecha, primer prior de Lupiana: aquel había sido el origen de la españolísima *Orden de los Jerónimos*, de tanta gloria en nuestra historia. En 1415 contaba ya con 25 monasterios en la Península, y su historia iba a ir unida a la del Siglo de Oro Español, recibiendo el favor, sobre todo, de los reyes de la casa de Austria.

Paralelo crecimiento aumentaba las filas de benedictinos y cistercienses, de agustinos y franciscanos, que contaron entre sus filas al Beato Raimundo Lulio, de quien ya hemos hablado. Vida tan intensa en el seno de las Ordenes religiosas tenía que llevar consigo un alza verdadera de los valores espirituales. Verdad es que la mística española no ha despertado aún, y que las figuras del ya citado Lulio —verdadero místico de su época— y de García de Cisneros, nuestro más preclaro representante de la «Devotio moderna», no pueden parangonarse con las de los grandes místicos alemanes y flamencos de estas centurias; pero ya en semejantes figuras, y en las del amable Pedro de Aragón, infante de la Corona aragonesa, franciscano desde 1358 y célebre en toda Europa por su espíritu profético y sus visiones, o la del también franciscano Gil de Zamora o la de Santa Isabel de Portugal, princesa de Aragón, se vislumbra la inmensa generación de grandes místicos y ascetas que florecerá en la centuria siguiente, cuando la obra de estos hombres medievales, menos lucida, pero no menos eficaz, empiece a producir su fruto con la ayuda de la gran Reforma católica.

Pertenece empero a la Orden de Santo Domingo la gloria de presentar en sus cuadros a la más alta personalidad de la espiritualidad española y universal de su tiempo: *San Vicente Ferrer*, nacido en 1350, tomó el hábito dominicano en 1374; distinguióse por su inteligencia, gracia, amabilidad y ardiente celo por las ciencias; su poderosa eficacia en la predicación determinó a Benedicto XIII a hacerlo su confesor y Maestro de Palacio, ofreciéndole incluso el arzobispado de Valencia y el cardenalato, honores a los que renunció el santo, más inclinado a trabajar como simple misionero ambulante. En efecto, recorrió, en interminables peregrinaciones, Aragón, Castilla, Piamonte, Lombardía y Francia, abrasándolo todo a su paso con el fuego de su palabra y de su caridad. Pocos como él han poseído el don de convertir a las gentes.

Miles de judíos, mahometanos y cristianos sintieron el toque de la gracia por medio de su palabra inspirada. Partidario de Benedicto XIII, después del Concilio de Constanza, comprendió que urgía convencer al Papa Luna de la necesidad de su abdicación, pero su energía chocó con la dureza del Pontífice de Peñíscola, y hubo de abandonarle después de vanos intentos de persuadirle. Fue la figura más noble y señera en uno de los acontecimientos políticos más notables de su época, el célebre Compromiso de Caspe, en el que, por su consejo, resultó elegido para el vacante trono de Aragón el castellano Fernando de Antequera; pero su verdadera misión estaba en los caminos de Europa: por ellos siguió sembrando la semilla de su palabra abrasadora.

Con él se cierra el ciclo de la última Edad Media y de nuestra presencia en el Occidente Cristiano: un digno colofón para aquella obra difícil y llena de peligros, que preparaba, en la efervescencia de las luchas políticas y de los cismas religiosos, el florecer de la gran Reforma en la que España estaba llamada a ocupar un puesto relevante y envidiable.

3

De esta presencia de España en la Reforma Católica da un elevado testimonio Daniel Rops a lo largo de su Historia. Analizados con sutileza los personajes del gran drama de la revolución religiosa del siglo XVI, desde los Papas renacentistas —Nicolás V, los españoles Borgia, Calixto III y Alejandro VI, Julio II y León X— hasta los grandes hombres políticos y los caudillos de la herejía, esta historia entra con insistente carácter sinfónico en su segunda parte, la más iteresante, en la que brilla, poderosa y eficaz, la luz de la acción católica en el mundo de Trento.

Es curioso que aquella España que «se adelantó a los Estados Occidentales en el respeto a la libertad humana» [1] haya sido propuesta en historias que andan por esos mundos como modelo de intransigencia. Esta visión de la España inquisitorial, de la España de los Reyes Católicos y de la casa de Austria, la de Felipe II y Santa Teresa, la de *La Celestina* y *La Vida es sueño*, no ha sido ni puede ser completa.

En sus estudios sobre el barroco español, Ludwig Pfandl da con la clave de nuestro temperamento y carácter nacional al poner el acento sobre el evidente contraste que entra en juego en cada una de nuestras actuaciones y en la propia personalidad española. Reducirse a uno sólo de esos elementos del contraste es empequeñecer la figura que se trata de reproducir, es hacerlo de modo parcial e incompleto. Por otra parte, harto se ha abusado del método histórico de enfocar hechos del pasado con un criterio moderno: parece imposible, para determinados historiadores, una objetividad tal que tenga en cuenta el ambiente, la ideología, las reacciones personales y sociales que determinaron un acontecimiento en determinada época de otros siglos. Si a esto se añade lo que decíamos al principio, que en una historia de la Iglesia se nos escapan elementos que no pertenecen a la esfera de nuestras experiencias, nos explicaremos el porqué de cuadros tan incompletos, parcialistas y apasionados.

Creo que es útil recordar aquí las palabras del ilustre historiador inglés Belloc, que pueden servir de criterio al lector de este libro en cualquiera de sus dos partes: refiérense a esa historia deformada «que convierte al presente no sólo en fruto necesario y apetecible del pasado, sino también en criterio y medida del pasado. Cualquier hombre que describiere el pasado debería juzgar el presente como el pasado lo hubiese juzgado. Historia sana es la que hace comprender al hombre el horror que nuestros padres hubieran sentido ante la plutocracia moderna, y no la que enseña con moderno horror la cruel intensidad de lucha que ellos desplegaban en sus esfuerzos por mantener o restaurar lo que consideraban la realidad». Si el escritor inglés hubiera imaginado estas líneas a propósito de problemas españoles como los de la Inquisición o el

1. Jean Descola, o. c., p. 119.

reinado de Felipe II, no hubiera tenido que variar una sílaba.[1]

Con esto ya comprenderá el lector cuál es mi propósito en esta segunda parte de la «Introducción», referente al volumen de la Historia de Rops que llenan las brillantes páginas de la Reforma católica.

Rops nos ha relatado los hechos referentes a España en este segundo período con más detención que en el anterior. Todavía cabe imputarle olvidos más o menos inexplicables como el que supone —en el aspecto político y diplomático— el relato de las guerras de Italia en su primera etapa moderna, en el que ni la pericia de Fernando el Católico —talento político de envergadura— ni el genio estratégico del Gran Capitán —creador de una nueva manera de llevar las campañas, vigente por lo menos hasta la aparición de Gustavo Adolfo de Suecia— se tienen en cuenta. Hablar de estos hechos olvidando personajes esenciales en el juego internacional de la época es no menos sorprendente, cuanto que se acumulan después detalles sobre el bando rival que acaban por dar una visión incompleta —si no parcial— de la verdad. Por lo que se refiere al Rey Católico, estamos tan acostumbrados a verlo preterido que hasta nos sorprendería que, de una vez, se nos descubriera todo su valer diplomático y su genio político, el más formidable de su época y uno de los más altos con que cuenta nuestra Historia. Fernando manejó a Europa como un verdadero tablero de ajedrez, con su prodigiosa política matrimonial, que echaría el sello, en lo sucesivo, a la política internacional de los Austrias; llevó con agudeza las campañas contra Francia y —en cuestiones europeas— supo imprimir el marchamo de la política aragonesa en los mismos intereses castellanos: en fin, fue un digno hijo del gran rey Juan II de Aragón, uno de los hombres más sagaces que han pasado por el campo histórico de la Península y aun de Europa.

En fin de cuentas, todas estas consideraciones sobrarían, puesto que se trata de una Historia en la que el elemento humano-político no es más que un fondo que sugiere el ambiente secular en que se desenvuelve un hecho capital: el religioso. A este respecto, magníficos son los capítulos dedicados a nuestros grandes santos del siglo XVI. Ni las artes ni las letras españolas del gran siglo quedan delineadas como la materia se merecía. Para un lector español resultaría poco menos que inútil una farragosa enumeración de nombres y de obras maestras, acumuladas en estas décadas con la misma intensidad y altura con que surgen, en el Renacimiento, las figuras de la gran generación italiana.

Más trascendental que lo, relativamente, incompleto del cuadro, no imputable a un historiador del hecho religioso, es el criterio que se ha seguido al enjuiciar a ciertos personajes y a determinados hechos.

Salta a la vista la parcialidad con que en todo momento se tratan problemas y cuestiones que hoy ya no lo son. Hace unos años nada más era moneda corriente declamar el treno a las víctimas innumerables de la Inquisición, elevar el panegírico de la encadenada libertad de conciencia y pensamiento, o precipitarse en un cúmulo de fantasías e invenciones sobre la atormentada imagen del rey Prudente. Ha dicho Marañón, en el prólogo a la edición española de una de las mejores biografías de Felipe II, que del creador de El Escorial interesa mucho más el misterio humano que el problema histórico: de ahí que las controversias en torno al hijo de Carlos V no dejen de suscitarse aun cuando la investigación y la historia hayan arrojado ya tanta luz sobre acontecimientos que hasta hace poco permanecían en la sombra: siempre hay un fondo al que no se llega. Ese subsuelo de la conciencia, donde se fraguan las reacciones del hombre, de donde sube a la superficie el bien y el mal que hay en nosotros. Y en Felipe —español modélico de su tiempo— ese subsuelo está sumido en el contraste. Para juzgarle hay que comprender los elementos —todos, sin olvidar uno— que entran en lucha, que se oponen y se complementan, en el alma española que es la suya.

No somos los españoles quienes autorizadamente podamos quejarnos de que se trate con

1. Hilaire Belloc: *Cómo aconteció la Reforma*, p. 10-11.

negligencia y aun con evidente partidismo las cuestiones más difíciles de nuestra historia. Porque, ¿qué hemos hecho para aclararlas, para resolverlas? Hasta hace muy poco, nada. Conatos aislados, perdidos en un mar de indiferencia cuando no de absurda aversión. Con tristeza nos toca confesar que la rehabilitación de aquellos puntos de nuestra historia sobre los que había caído la sombra de la calumnia y de las malévolas interpretaciones, nos ha venido, en su mayor parte, de plumas extranjeras. A nosotros nos ha tocado lamentarnos de leyendas negras pero, hasta bien pocos años hace, apenas hemos aportado —salvo honrosas excepciones— al esclarecimiento de nuestra propia historia más que estériles lamentaciones. Con esto no disculpamos al historiador que aun en nuestros días se deja llevar, precisamente en esos puntos ya resueltos definitivamente, de las mismas consejas y leyendas que han abastecido durante siglos el mercado de la opinión mundial sobre España. A mano tiene el historiador de hoy libros, archivos y documentos en los que —si quiere— puede hallar rasgos de verdad.

Discutida ha sido —entre otras— la actitud del Emperador Carlos V con respecto a los problemas religiosos de su época. En realidad, si nos paramos a meditar un poco en el carácter de Carlos y en las circunstancias que le rodean, la ambigüedad de su posición se nos reduce a una apariencia, cuando menos. Débese recordar el ideal de la unidad cristiana por el que Carlos V luchaba y por el que sucumbió, como último heroico personaje de una concepción medieval, y hay que recordar también como lo hace Pfandl [1] cuáles eran los enemigos del Emperador en la consecución de su empresa, un poco utópica ya para los tiempos que corrían por la agitada y rota Europa: «Tres fuerzas enemigas, miopes y egoístas, cuidan de que su idea no llegue a realizarse: el Papa de Roma, los príncipes territoriales alemanes y los reyes de Francia. Estos tres poderes, ya alternativamente, ya unidos, combaten a Carlos V, lo traicionan, le dejan en la estacada, y ello no por discrepancias de convicción o de sentimiento, sino por puro egoísmo. Quien lo niegue falsea la historia. Pero Carlos no pierde su buena voluntad, sus ánimos y arrestos para superar lo que parece imposible, ni pierde tampoco la fe en su alta misión. La victoria de Mühlberg en el Elba parece darle la razón y afirmarle el ánimo: y he aquí que cae sobre él, como un rayo del cielo, la traición de Mauricio de Sajonia, seguida de la forzada huida a Innsbruck. Entonces es cuando llega a sentirse desalentado y deja perder con melancólica tristeza aquel ideal de su vida. «¡No lo ha querido Dios!» Tal es su consuelo y la justificación ante sí mismo. Si bien tampoco se resigna por ello a quedar mano sobre mano: no fuera lícito, por negársele lo más grande y remoto, abandonar lo más modesto y próximo, y quizá lo más importante, con lo que viene a acortar en gran trecho su meta. Ya el grito de combate no es aquel de «permanecer unidos en la fe, en acuerdo y hermandad, con o sin el asenso del Papa, para que vuestra escisión no brinde una fácil victoria al enemigo». El gran concilio universal es ahora todavía un último anhelo, que tampoco logra ver cumplido. Primero son los Papas quienes lo hacen fracasar por mezquinos temores de perder el prestigio y el poderío; luego son los príncipes territoriales los que se niegan, mal dispuestos ya a acrecentar fácil y simplemente su potencia y fortuna. He aquí unas líneas que resuelven muchas cosas.

De los acontecimientos con que más se ha tergiversado la memoria del Emperador, dos ofrecen especial blanco a la puntería de sus enemigos de siempre: uno es el «saco de Roma» (1527) y el otro la célebre cuestión del «Interím».

No trataré de justificar un acontecimiento que como el «Interím» (1548) no representa siquiera la posición consecuente de su inspirador. Tampoco creo que la historia pueda juzgarlo honestamente sin tener en cuenta —con fidelidad a su punto de vista objetivo— las circunstancias en que surgió: producto del cansancio no menos que de la cólera, es al mismo tiempo, como su mismo nombre sugiere, una medida extrema, «desesperada», para asegurar la precaria paz de los Estados imperiales en tanto que el Papa se aviniera a trasladar el Concilio a

1. Ludwig Pfandl, *Felipe II*, c. II.

Trento. Tales circunstancias explican humanamente la solución de Carlos V, de cuya intención resulta difícil juzgar sin apasionamiento. No es el «Interím» la fórmula que expresa mejor su actitud frente a la Reforma luterana, actitud que el mismo Emperador había definido años antes netamente al decir: «Un solo fraile, fiándose de su solo juicio, se ha opuesto a la Fe que los cristianos profesan hace más de mil años; estoy resuelto a defender esta causa sagrada con mis dominios, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma.» Pero el «Interím» resultó un fracaso; católicos y protestantes lo recibieron con incomodidad y de hecho no solucionaba nada: tal vez quedaba en «un intento enternecedor y digno de alabanza, para llegar a un acuerdo temporal».[1] ¡Mucho hubo de sufrir por esta causa el Emperador, cuyo «mayor cuidado e deseo era buscar e procurar remedio en las cosas de la fe e religión».[2]

De distinta índole es el suceso del «saco de Roma» (6 de mayo de 1527). Sus circunstancias históricas son conocidas del lector y ampliamente expuestas en esta Historia. Lamentable fue el desarrollo de los acontecimientos, y el primero en lamentarlo fue el mismo Emperador: «Carlos, en contra de la audaz opinión de Graetz, según el cual, el saqueo fue ordenado por él, quedó sinceramente dolorido y contristado al llegar las terribles noticias. Casi todos los historiadores le han absuelto, al menos, de que en el desastre hubiera una deliberada intención suya».[3] Carlos, escandalizado como toda la Cristiandad, envía a un emisario suyo al Papa —al General de los Franciscanos— con cartas que expresan su dolor. Pesaba sobre él, en aquel instante, no sólo la responsabilidad de no poder pagar a sus tropas (cosa harto frecuente entonces) sino la angustia de toda la gente cristiana; y aunque no cambiara de actitud, ni pareciera afectarle políticamente la situación planteada en Roma, y aunque Clemente VII hubiera merecido lo que ocurría, por

1. Wyndham Lewis, *Carlos de Europa*, c. VII.
2. Pero Mexía, *Historia del Emperador Carlos V*, l. V, c. V.
3. Walsh, *Felipe II*, c. I.

haberse empeñado en el juego de la intriga política, Carlos no era naturalmente responsable del terrible crimen.[1]

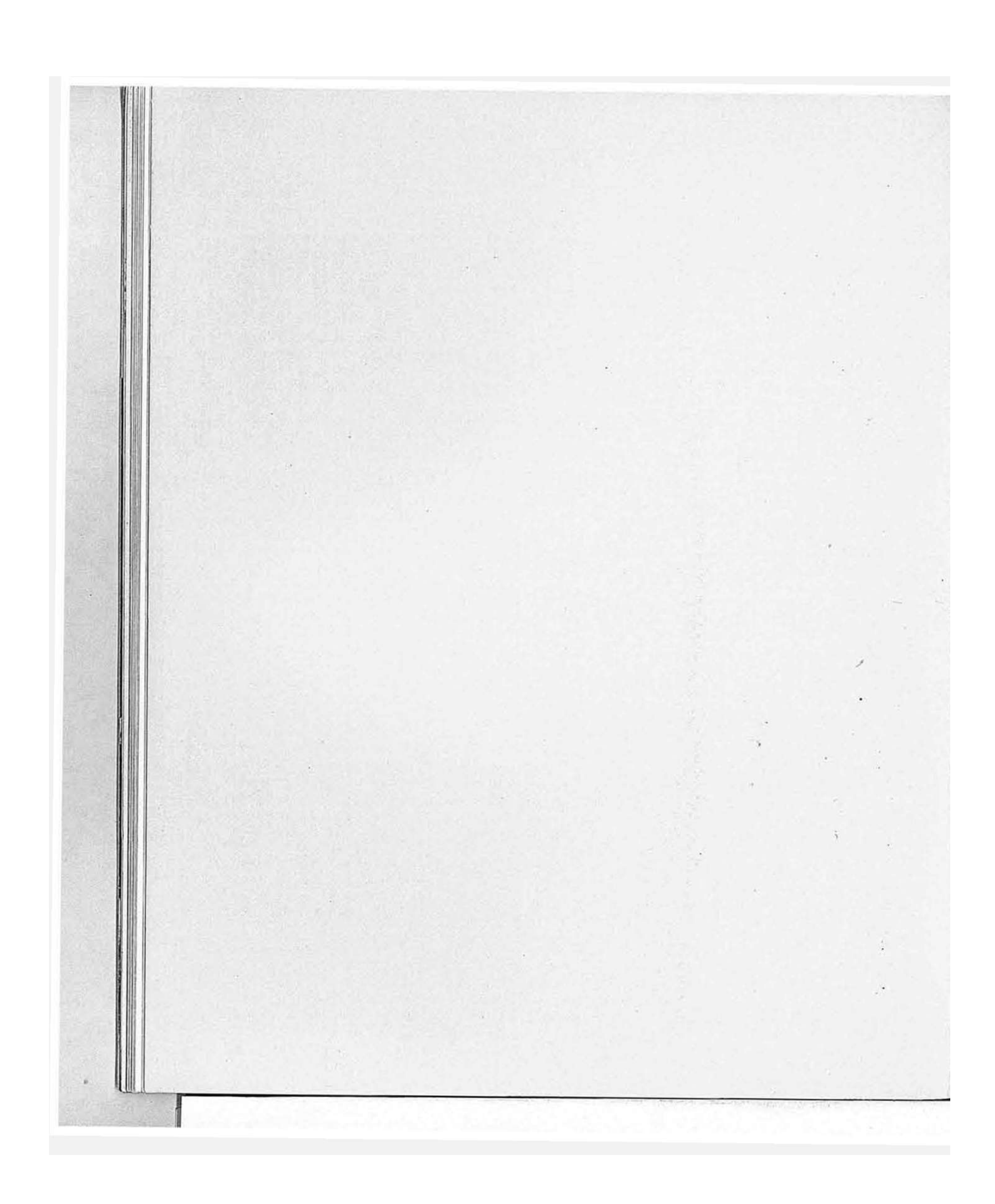
No se trata de lograr un penagírico del Emperador: fue él mismo quien reconoció sus defectos y los fallos de su actuación en la historia. Pocos han dado, como él, un ejemplo tan intenso de verdadera conciencia y de examen personal: «El drama de Carlos V —dice Descola— es haber confundido, inconscientemente a veces, la voz de Dios con la de su propia ambición humana. Su grandeza está en haber renunciado, al fin de una carrera fastuosa, al dominio del mundo. Su gloria es esa inimaginable penitencia que quiso cumplir en España, no lejos de las grandes llanadas castellanas, donde soplan los vientos místicos».[2]

Si la figura —simpática y universal— del Emperador ha sugerido tantas contradicciones y polémicas, nada de extrañar tiene que siga llenando de apologías y de invectivas (a veces igualmente apasionadas) el enigma de su hijo Felipe II. El lector de esta Historia comprenderá —salvo muy raros momentos— de qué lado parece inclinarse el historiador. No es nuestro ánimo entrar con espíritu de polémica en este capítulo del libro de Rops. La somera lectura de su bibliografía referente al Rey Prudente daría bastante luz sobre su visión parcial, incompleta y a veces apasionada, de la difícil figura del Monarca de El Escorial. No creo de urgente necesidad proporcionar al lector español una visión completa y detallada, una imagen perfecta del soberano y de sus actuaciones; ni el momento es oportuno, ni el espacio de esta «Introducción» —que ya se va estirando bastante— lo permite. Por otra parte, libros hay tan acabados y concienzudos como los de Pfandl, Bratli, Walsh y el *Antonio Pérez* de Marañón, que nos dan, desde diversos puntos de vista, un retrato del hombre, del rey y de su época, sin paliar sus evidentes defectos, pero también sin olvidar sus virtudes y —sobre todo— las distintas circunstancias históricas que hacen posible una lumi-

1. Cfr. Descola, o. c., c. V, 3; Wyndham Lewis, o. c., c. IV, 2; Trevor Davies, o. c., c. IV, 1.
2. Jean Descola, o. c., p. 224.

Pesada es la tiera y penosa la tarea de los pontífices romanos en el siglo del Gran Cisma y del Renacimiento. Al recibir las llaves de San Pedro, Eugenio IV conoce ya la difícil lucha que le aguarda para restablecer la plena dignidad de la sede apostólica. Puerta de bronce, por Filarte. San Pedro de Roma.





nosa explicación del significado de la figura de Felipe II en la historia de España y de la Europa de su tiempo. Ni el santo intachable que sus apologistas han dibujado, ni el déspota cruel y arbitrario que han tiznado sus múltiples detractores. Tampoco es lícito fulminar el látigo de la crítica con vagos «parece que...» mientras se recorta, con atisbos de admiración apasionada, la imagen de otros personajes que, desde luego, no cederían en nada a la peor pintura de un Felipe II tiránico, intransigente y calculador. No fueron los tiempos de Felipe II tiempos de blandura y de contemporización. Ni en la Inglaterra de los últimos Tudor, ni en la Alemania luterana, ni en la Francia de las guerras de religión se desarrollaron las cosas de distinta manera; el saldo de la historia, en este aspecto ha sido —en definitiva— favorable al Rey Prudente. Los españoles de su siglo sentían acentuarse el instinto de autoprotección, como sociedad, con el recuerdo del calvario sufrido a lo largo de una larga historia de reconquista: en España se había luchado y llorado a causa de una convulsión religiosa prolongada durante siglos, y para los descendientes de los cruzados medievales, la nueva luterana no traía consigo novedad alguna, ni aparecía con el aspecto de «reforma» y renovación que pudo atraer prosélitos en los países nórdicos.

De la personalidad privada del hijo de Carlos V nos deja una visión menos tétrica, mucho más humana, su propia correspondencia doméstica. De su presencia histórica, la misma historia se ha encargado de ajustar las cosas y devolverlas a un cauce. Cuando con inequívoca malevolencia se juzgan intenciones ocultas y se cae en la contradicción, no es posible llegar a una posición de equilibrio. Así, quienes acusan de intransigente al rey en su política de represión del protestantismo peninsular, rechazan igualmente su prudente moderación en los asuntos de Inglaterra. ¿En qué quedamos? Si Felipe hubiera seguido en Inglaterra una política de represión, si hubiera atizado las pasiones ya soliviantadas en la Isla, ¿no hubiera merecido un veredicto de intrusionismo, de intransigencia? Felipe comprendió que ni sus intereses ni los de la Iglesia saldrían favorecidos con la justificada animosidad del pueblo y del Parlamento inglés. Y creo que es posible hallar, en los actos en que expresó su política, otros móviles que no sean la sed de dominio y la pura intriga. «Proyectos demasiado vastos —comenta Descola— a muy largo plazo, le impedían darse cuenta de que estaba arruinando a España, a fuerza de quererla poderosa, y que la empobrecía y empeñaba, queriendo enriquecerla. Y, sin embargo, Felipe II no era codicioso de poder, como no lo era de los goces de la tierra.» He aquí un criterio que, guardadas las debidas proporciones, puede aplicarse a cuestiones tan complejas como las de la Armada o las guerras de Flandes.

Más ligada con el asunto de una Historia de la Iglesia está la actuación de Felipe II al comienzo de su reinado con respecto al Papa Paulo IV. Heredero de una guerra con Francia, a la que se había aliado el Papa, tenaz enemigo de su padre y suyo, Felipe II no procedió a la ligera «sin vacilaciones» como se ha dicho, sino tras largas consultas e interminables vacilaciones, hasta lanzar sus ejércitos contra quien merecía sus respetos como príncipe espiritual por más que «temporalmente» se erigiera en su enemigo. Odiaba por entonces Paulo IV a los españoles y al Emperador y su hijo, como a sus peores enemigos. Carácter complicado, duro e indómito, el Pontífice no vacilaba en las más brutales expresiones contra los reyes de España, como no hubiera vacilado en fulminar la excomunión, que tenía hace tiempo preparada. Todo esto, sin embargo, no bastaría a provocar una guerra. Paulo IV intriga contra España e interviene en las conversaciones de Vaucelles con un doble juego, favorable a Francia. Hace saber en secreto a Enrique II que las tropas pontificias apoyarían una invasión de Nápoles por parte de los franceses. En la alianza secreta entre ambos, interviene también el Sultán; animados por sus nuevos amigos, los turcos saquean a Sorrento y destruyen el fuerte de Trípoli, llevándose a 800 cautivos de Reggio y Salerno. Mientras los españoles permanecen a la espectativa, Paulo IV, obrando ya descaradamente, excomulga a Colonna, fiel a España, prohíbe el culto en Nápoles y prepara la excomunión de Carlos y Felipe, con la subsiguiente pérdida de sus dignidades y

prerrogativas. Felipe, «ante aquellos insensatos delirios» conserva su mesura. Reúne una junta de teólogos, entre los que figura Melchor Cano y les pide consejo y dictamen; según éste, el rey, fallados sus esfuerzos para llegar a una avenencia, puede declarar la guerra. El Duque de Alba se pone en marcha; envía al Papa una carta dura, pero correcta, que no surte otro efecto que una borrascosa recepción del mensajero; cuando el Duque avanza, el Papa pide una tregua de cuatro días, que Alba concede generosamente y Paulo IV aprovecha para pedir fuerzas a Francia. Enrique II envía al Duque de Guisa con 20.000 hombres; Alba espera, de acuerdo con su principio de no gastar hombres ni energías en balde. En esto ocurre la batalla de San Quintín y los franceses vuelven precipitadamente a su patria; entonces actúa Alba y entra en Roma, no «entregándola a los lansquenetes», como dice Rops, sino portándose con una templanza y caballerosidad, que «parecía que el rey era el vencido y el Papa el vencedor». Felipe y Alba, de común acuerdo, ceden en lo referente a la ceremonia de sumisión; Paulo IV acoge calurosamente a Alba, le aloja en el Vaticano, celebra una Misa en acción de gracias y al día siguiente invita al Duque a una comida y da a la duquesa la *Rosa de Oro*, despidiendo después, «afabilísimamente» al ilustre militar. A esto se reduce la célebre campaña contra Roma, que ha servido de base a tantas calumnias e interpretaciones torcidas. Más adelante, Paulo IV mostrará sinceramente haber cambiado en su primera actitud hacia el rey de España.

Es poco menos que imposible deslindar en los acontecimientos de la época el terreno meramente político del religioso. La cuestión de Flandes, en la que intervinieron causas y motivaciones confesionales en proporción semejante al ansia natural de independencia; la intervención española en las guerras religiosas de Francia o el intento supremo que representó el fallido asalto de la Armada (apodada «Invencible» por los enemigos del rey) a la fortaleza herética de Inglaterra, son otros tantos hechos en los que no se puede juzgar honestamente una actuación sin dar cabida a los mil resortes religiosos implicados en la aparente intriga política. Sobre los acontecimientos que desembocaron en la trágica y penosa Noche de San Bartolomé, no se puede pasar por alto la actividad *política* calvinista. Coligny trató —hasta conseguirlo— de apoderarse del mísero espíritu de Carlos IX, obligándole a prometer en matrimonio a su hermana Margarita a Enrique de Navarra, matrimonio en el que no quería pensar la princesa, y al que se opusieron vivamente Pío V y Gregorio XIII, negando las necesarias dispensas. La vasta conspiración de Coligny para adueñarse de toda Francia y emprender una ofensiva general contra España, abarca dos períodos principales: en el primero, hace enviar a Genlis al frente de 5.000 hugonotes para luchar contra España en Flandes. Prepara una alianza con el turco, Inglaterra y los protestantes alemanes; consigue que el joven rey pierda confianza en su madre. Y tal vez sea esto lo que preparó y ocasionó el estallido de unos sucesos *que tienen mucho más de políticos* que de religiosos. Catalina de Médicis, aterrada por la preponderancia de Coligny, precipitó los acontecimientos, ayudada por Enrique de Guisa, cuyo primordial objeto era *vengar la muerte de su padre*, el duque Francisco, asesinado en Pultrot en 1562. Los católicos franceses habían tenido frecuentes ocasiones de comprobar la crueldad implacable de sus enemigos y la insinceridad de sus motivos religiosos para la lucha. «Pero fueron los calvinistas, y no los católicos, los que llevaron a la guerra civil la práctica sangrienta de no dar cuartel y no hacer prisioneros vivos: había un mundo de diferencia entre la condena jurídica de un hereje por la Inquisición y la matanza a sangre fría de sacerdotes y monjas.» Se ha dicho —y se repite en este libro— que Felipe II expresó una gran alegría al recibir la noticia de la matanza de San Bartolomé. Los cronistas de la época no ocultan que el príncipe español se mostró complacido del hecho, pero «su reacción fue probablemente la misma de cualquier caballero inglés respetable si, en los días sombríos de la guerra, hubiera sabido que algunos hombres de Douglas Haig habían entrado disfrazados en Berlín y habían degollado, mientras dormían, al Kaiser, al Kronprinz, a todo el Estado Mayor y a los responsables de la guerra submarina: no sea-

mos fariseos y no pensemos que esa ferocidad es exclusiva de una determinada nacionalidad o religión» [1]. Móviles políticos mezclados con ocasiones religiosas, saldrían al paso, a lo largo de su reinado, al rey inquisitorial.

Es inevitable, al tratar de Felipe II, una referencia a la *Inquisición*. He aquí otro capítulo sobre el que se ha discutido y se discutirá, por más que también la Historia haya dicho, en nuestros días, palabras valiosas y aun algunas definitivas. Daniel Rops no soslaya la cuestión: la ataca de frente en diversas ocasiones, pero, por desgracia, con la miopía acostumbrada ya por tantos historiadores que no han reparado en el conjunto del problema. Parcialismo, negligencia en revisar opiniones caducadas, desatención a los últimos avances de una historia crítica que ya ha puesto hace años las cosas en su punto. Para el lector de hoy ya no es la Inquisición el acostumbrado fantasma o la vulgar ocasión de erizarnos la piel con descripciones terroríficas de torturas y de iniquidades. En primer lugar, esto ocurre porque el hombre moderno ha sido testigo de acontecimientos que dejan muy chiquitas aun a las más escalofriantes pesadillas inquisitoriales de los autores románticos. Nuestra época no puede arrojar piedra alguna contra la pretendida «intransigencia» de los hombres de los siglos XVI o XVII. Fundada en intereses bastardos, en falsos ideales, infinitamente inferiores al que movía las piezas de aquella organización social y religiosa, la intransigencia de los hombres de hoy ha dado lugar a hechos vergonzosos para los pueblos que los llevaron a cabo y penosos para toda la humanidad. La política, el nacionalismo, el racismo y la lucha de clases han desatado una «inquisición», una represión continua de los pueblos, una metódica persecución del individuo, sometido a ser engranaje de una máquina, reducido a mero número, privado de toda esperanza, sumergido en un mundo de zozobra y de angustia sobre el que apenas brilla una sola estrella: la de la fe en el más allá, donde hay una Paz y una Justicia.

No, no es nuestra época ni nuestra sociedad la más indicada para censurar a los hombres de otras épocas su postura intransigente. Pero es que además existe el peligro de caer en la univocidad de términos y de conceptos cuando referimos aquella «intransigencia» a esta represión brutal en que ciertos regímenes fundan su propia estabilidad y subsistencia.

La Inquisición —en su fórmula romana— indicaba en principio un nuevo procedimiento jurídico aparecido a principios del siglo XIII. Frente a la publicidad de los procesos criminales, propugnada por el Derecho romano, Inocencio III estableció el secreto para ciertos actos del proceso canónico, con lo que evitaba que los procedimientos judiciales estuvieran expuestos a venganzas y desórdenes: fue el conjunto de estos actos llevados en secreto lo que recibió el nombre de «inquisición». Pero no hay que confundir a la Inquisición romana —cuyo patrón surgió en la España Oriental con motivo de la herejía albigense— con la llamada *Inquisición Española,* instituida a instancia de Fernando e Isabel por el Papa Sixto IV (1478) para proceder judicialmente contra los apóstatas, sobre todo hebreos bautizados y reincidentes.

Diversas circunstancias y algunos de sus caracteres hicieron de la Inquisición, en ocasiones, un instrumento en manos de los reyes; pero se ha exagerado este particular tanto como otros referentes al célebre tribunal, sobre todo en el sentido dado al uso de semejante instrumento. La España medieval había sido el país más tolerante de Europa: en ella convivieron cristianos, judíos y moriscos, «no sólo en paz, sino con frecuencia en la más íntima amistad». Personajes judíos o de procedencia musulmana, nuevos conversos, brillaron no sólo en las artes y las letras, sino aun en el episcopado español; las más altas familias españolas habían emparentado con judíos. Los moriscos eran tolerados y estimados como excelentes cultivadores de la tierra. Pero llega un momento en que tales relaciones sufren una seria crisis; las violencias populares, esporádicas en la Edad Media, llegan al colmo en el año de la conquista de Granada (1492) al promulgarse el edicto que ponía a los judíos en la alternativa de bautizarse o salir de España: el resultado fue la conversión aparente de muchos hebreos. Poco después, en 1501, una rebe-

1. Walsh, o. c., cap. XXVI.

lión de moriscos volvió a plantear el problema; y con ambos factores hubo de enfrentarse la Inquisición.

Pureza racial, ortodoxia religiosa y unidad nacional eran elementos pariguales de la Unidad lograda después de tantas luchas y de tantos dolores. La triple lealtad a esos elementos proporcionó a la Inquisición una fuerza tanto más absoluta cuanto que procedía de la misma estima popular que veía en el Tribunal una salvaguardia de la misma existencia de la nación y de la seguridad social. Así considerado, el Tribunal estaba colocado bajo la vigilancia del soberano. Por otra parte, la Inquisición supo mantenerse siempre por encima de diferencias de clase y de pasiones políticas: ni los privilegios de nobleza, ni las franquicias y libertades que siempre obstaculizaron la acción de la Corona fueron una dificultad para la Inquisición: mantuvo la justicia social, sin hacer caso de las riquezas; fiel a la igualdad de los hombres ante la Ley, juzgó con idéntico rigor o con idéntica ecuanimidad a bajos y a altos, a príncipes de la Iglesia y a pobres frailes apóstatas [1].

Es penoso que aun hoy hallen eco en determinados historiadores las fantasías sobre una institución lóbrega, cruel y sanguinaria. Igualmente triste resulta que, para colocar las cosas en su puesto haya que recurrir al famoso argumento comparativo, solamente válido en cuanto que nos sitúa en el verdadero ambiente en que cabe juzgar a un hecho —sea el que sea—: aquél en que surgió y se desarrolló. La Inquisición no sólo era un producto típico de su tiempo y por lo tanto estimado y respetado por los hombres de su época, sino que fue un fenómeno necesario, ni más ni menos que otros surgidos entonces por imperativas circunstancias históricas.

«En la España de Felipe II —comenta un historiador [2]— el instituto de una sociedad que se protegía a sí misma, se acentuaba por el patriótico sentimiento de lo sufrido durante siglos.» Verdad es que el odio de los españoles a los judíos y moriscos y el cúmulo de agravios y pésimos recuerdos no justifican la supuesta

1. Cfr. Trevor Davies, o. c., c. I, 2-3.
2. Walsh, o. c., p. 263.

crueldad inquisitorial; «pero no es justo cargar a la Iglesia y a la monarquía española del siglo XVI con la responsabilidad de la Inquisición. El pueblo entero aplaudía a esta institución y auxiliaba espontáneamente al Santo Oficio. No obedecía sólo a un oscuro deseo de desquite —¡era tan tentador vengarse de las «razzias» moras y de las traiciones judías!— sino a ese sentido de la cruzada mística que llevaba en sí todo español del Siglo de Oro, arriero o hidalgo... A la Inquisición no le fue difícil aclimatarse en España. Todos la veían como un medio riguroso, pero necesario, de completar la unidad nacional, completando la unidad religiosa» [1]. He aquí un criterio, más aún, una razón que nos parece superior a todos los argumentos comparativos. No eran los hombres quienes mezclaban política y religión, sino que en la misma entraña de las cosas, en un destino histórico que se había fraguado en una lucha religiosa y nacional, de siglos, la verdad profunda de España, su misma constitución esencial aparecía así: un rey como Felipe II no tuvo que «inventar» nada: le bastó con obrar consecuentemente con la realidad que le era dada. Y esta realidad era la de un pueblo que, durante ocho siglos, se había acostumbrado a considerar el hecho religioso como algo intrínsecamente ligado al bienestar, a la propia subsistencia, al deseo de unidad y de libertad nacionales. Sólo a la luz de este fenómeno —que no podía darse en otra nación que no hubiera sostenido en su propio suelo una Cruzada de siglos— puede juzgarse la actuación, la sustancia y el sentido del Tribunal de la Inquisición.

A la luz de esta verdad que consideramos fundamental —y que no puede olvidarse si quiere hacerse una historia honesta— adquiere un nuevo valor el consabido argumento comparativo con lo que por entonces se usaba en el mundo. «Tanto han arraigado tradiciones populacheras —dice Trevor Davies en su libro citado [2]— sobre esta institución, que aun es necesario en la actualidad puntualizar que la Inquisición española, juzgada con arreglo a la época, no fue

1. Descola, o. c., VI, 2.
2. O. c., c. I, 3.

cruel ni tampoco injusta en punto a procedimiento y a penas. Muchos de sus usos eran más justos y humanos que los de cualquier otro tribunal de Europa.» Entre esos usos, estaba la necesidad de que siete testigos depusieran sobre un hecho antes de llegar a la condena: dos de esos testigos habían de estar «conformes en lo sustancial»; el acusado podía recusar a un juez parcial; tenía derecho a ser asistido por un abogado y aun se le permitía redactar una lista de personas que él consideraba enemigas y «si alguno de sus acusadores se encontraba en dicha lista, se rechazaba de plano su testimonio».

Hace alusión Rops a los malos tratos de que eran objeto los recluidos en las «cárceles» de la Inquisición. Pues bien, dichas cárceles eran a veces palacios cedidos para alojar al prisionero, por personas importantes: en ellas «se atendía cuidadosamente a su confort material; frecuentemente se inspeccionaban las cárceles y cuidadosamente se atendían todas sus quejas».[1] Con un dejo de ironía comenta a este respecto Walsh: «En algunas de las cárceles actuales los prisioneros se harían herejes con tal de que los trasladaran a las celdas secretas del Santo Oficio».[2] Por lo que respecta a las tan discutidas torturas inquisitoriales, es un hecho reconocido hoy que fueron aplicadas con suma parquedad por el Santo Tribunal, y, desde luego, en mucha menor escala que en otros lugares, siempre con métodos más humanos y con el cuidado de no dejar lesiones durables en el individuo: tal vez lo más terrorífico de los métodos inquisitoriales era el secreto con que se llevaban las detenciones y procesos, secreto que debía producir un estado de inquietud.

Tampoco es exclusivo de la Inquisición el celo por la pureza de la raza. Aquella división de cristianos nuevos y viejos, poco cristiana, y que dio lugar a sucesos penosos, no ha sido característica peculiar de un pueblo ni de un siglo; aun hoy, en países aventajados y de civilización superior ese celo por la pureza de la raza da lugar a sistemas políticos, como el nazismo, o a incidentes tan ingratos como los que perturban la situación de los negros en Norteamérica.

1. O. c., c. XIII, p. 264.
2. Ibid.

Por lo que respecta a las penas impuestas, ni siempre consistían en la hoguera, ni eran distintas de las que imponían entonces las leyes canónicas y civiles. Desde la reprimenda y amonestación hasta la hoguera existía toda una escala de penas: abjuración o «reconciliación», presidio, azotes, galera y, en último término, en los casos extremos de contumacia, la «relajación», es decir, la entrega del penado al brazo o autoridad civil, ya que la Iglesia no podía en ningún tribunal aplicar la última pena. A los penados que a última hora daban muestra de arrepentimiento, se les libraba del horror de ser quemados vivos «por eso es sorprendente el pequeño número de personas quemadas vivas en España, mucho más pequeño, sin ningún género de dudas, que el de países tales como Inglaterra, donde se castigaban con la hoguera ofensas de carácter no religioso».[1] La última pena se ejecutaba en un lugar apartado de la ciudad, después de realizado el acto solemne o «Auto de Fe» en que se leía las penas, se exhortaba al arrepentimiento final o se reconciliaba al que ya había abjurado sus errores.

Con respecto a la acción inquisitorial sobre el pensamiento español, la censura de libros y la represión intelectual, tampoco es lícito colocarse en un extremo, bien sea clamorosamente apologético, bien sea absolutamente negativo. «A veces la censura colocaba a un autor a merced de los caprichos de un pedante o los prejuicios de un oficial maniático»,[2] cosa no exclusiva, ni mucho menos, de la censura inquisitorial, además de que, en general, el uso pedantesco de la censura fue raro. En Castilla, mientras la Inquisición ejercía su censura, tuvo lugar el Siglo de Oro... Lo que dice en favor de la Inquisición, no son tanto los libros prohibidos, como los que se permitieron: las obras de Pomponazzi... el *Leviathan*, de Hobbes (libro quemado por el verdugo público en Inglaterra), las obras del panteísta Giordano Bruno; todas estas obras, el censor las dejó pasar sin tachaduras. Ni Galileo ni Copérnico, condenados tanto por los protes-

1. Trevor Davies, o. c., c. I, 3.
2. Id., VI, 2.

tantes como por los papistas, figuraron en el Indice inquisitorial... Obras de extremado carácter dudoso, pasaron por su calidad literaria, como *La Celestina*.[1] Verdad es que se cometieron errores, y que personas de alcurnia intelectual sufrieron injustamente, llevados ante el Tribunal por denuncias falsas o venganzas personales. Pero, ¿en qué parte del mundo no ocurre otro tanto, sobre todo si se tiene en cuenta el momento psicológico de turbación y de temor, de sospechas y de suspicacias por el que pasaba entonces un pueblo empeñado en mantener a cualquier precio la unidad nacional y religiosa a tan elevado precio alcanzada?

No creo que lo dicho sea hacer un panegírico de la Inquisición. Con sus defectos y errores, incluso con sus brutalidades e injusticias, la Inquisición juzgada en el marco adecuado de su época y —en segundo término— en comparación con otros tribunales y sistemas jurídicos de su tiempo no sale malparada en el conjunto de aquella sociedad para la que la intransigencia confesional era una condición de subsistencia. Por lo que respecta a la Iglesia, «toleraba a la Inquisición, como tolera todavía las penas capitales, no como buenas en sí mismas, sino como mal menor entre dos males».[2]

Si hablar de Felipe II es acercarse al tema insondable de la Inquisición, éste nos devuelve al soberano español, porque la opinión secular de historiadores y estudiosos han mantenido inseparablemente unidos ambos nombres. Vituperadores y apologistas hablan indiferentemente de ambas cosas, mezclándolas en una misma imagen, atribuyendo grandezas y defectos de uno a los de la otra. No digamos ya del desdichado asunto del príncipe don Carlos, al que hace alusión Rops en su Historia. Un misterio —que ya no lo es tanto— se ha abatido sobre este episodio de la historia de don Felipe. Tampoco aquí es lícito aceptar absolutamente ninguna de las posiciones extremas: ni la del melodrama romántico, a lo Schiller, ni la del aplauso incondicional. Sobre la célebre frase atribuida al rey como réplica a un hereje ajusticiado después de un auto de fe, se han construido teorías más o menos lúgubres. La verdad es que ni «hay rastros ni pruebas de que el rey presenciara una sola ejecución [1] ni han podido probarse y fundamentarse las leyendas recibidos en torno a la muerte del mísero don Carlos. Felipe fue inexorable en no permitir que el príncipe moribundo recibiera consuelo de sus parientes; él mismo estuvo ausente, y tampoco es probable que le bendijera entre lágrimas escondido en una cortina; de lo último no hay certeza; lo primero, arbitrariamente juzgado como crueldad, fue resultado de una insistente petición de su consejero «por el temor de que la última despedida de los suyos pudiera excitar y apenar sobremanera al moribundo, si no hubiese dado lugar a terribles escenas».[2] Hechos todos éstos sobre los que el concienzudo estudio de historiadores ha arrojado suficiente luz en los últimos años.

Volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿qué cabe decir de este hombre que ha suscitado tantas pasiones en pro y en contra? ¿Un cruel verdugo o un santo? ¿Rey Prudente o Demonio del Mediodía? Jean Descola ha titulado el capítulo dedicado a Felipe «la Tentación de la Santidad»: lejos de carecer de un profundo sentido, ese epígrafe de un capítulo es todo un comentario. Hombre de grandes virtudes: tenacidad en el trabajo, austeridad de vida, entregado a lo que él creía bien de su pueblo; y de evidentes defectos: timidez y orgullo, reserva excesiva y desconfianza. Acercarse a la personalidad de Felipe II es siempre penetrar en un misterio, más o menos iluminado, pero siempre enigmático y atrayente. Juzgar sus actos no puede suponer nunca un juicio en sus intenciones; se ha reconocido en él «la notoria voluntad de evitar toda violencia innecesaria».[3] y, sin embargo, se

1. Fácil sería acumular datos, nombres y títulos y tejer con ellos una brillante apología de aquella «censura» inquisitorial. Menéndez y Pelayo lo ha hecho en el célebre Epílogo al libro V de sus *Heterodoxos*, con tanta abundancia de erudición como nobleza de forma.

2. Walsh, o. c., cap. XIII.

1. Ibid., p. 261.

2. Descola, o. c., cap. VI, p. 234-235.

3. Walsh, o. y l. c.

han acumulado sobre su memoria arbitrariedades y violencias sin fin. La pregunta permanecerá siempre sólo parcialmente contestada. Lo que ya no es honesto ni lícito es prescindir de todas las aportaciones valiosísimas que explican, en lo posible, el misterio de este hombre a quien los españoles de su tiempo respetaron y estimaron como representante de un ideal y una grandeza a la que no dudó en sacrificar aun el bienestar de su patria. No es posible ya sostener esa parcial visión de crueldad, de cálculo y de malicia que ha ennegrecido durante siglos el retrato del soberano. «Estudiado sin pasión aparece, no como un santo ni como un demonio, sino, cual todos los hombres, como una mezcla, en un vaso frágil de barro, de buenas y de malas cualidades. Lo bueno de Felipe fue, como tantas veces se ha dicho, la profundidad de su conciencia y de su responsabilidad de rey y de representante de la lucha contra la Reforma. Acaso fuera un tanto pecaminosa la soberbia con que lo creía; pero ello es cuestión de teología y no de política. En su haber ha de apuntarse también su sincera piedad; su espíritu democrático; su amor a la justicia, sin reparar en clases sociales; su entusiasmo por las ciencias y las artes; su ternura de padre y esposo y la resolución con que, cuando era preciso para el bien común, la sacrificaba; su buen gusto y elegancia... Los actos seguramente reprobables que cometió, que fueron bastantes y algunos atroces, tienen la disculpa de que, sin duda, los inspiraba un deseo de ser útil a los españoles y a los ciudadanos de sus demás dominios. Para él la felicidad de sus súbditos consistía en preservarlos de la contaminación herética y a esto sacrificó deliberadamente el interés nacional.» Un retrato como el que traza con magistrales líneas don Gregorio Marañón [1] en el párrafo citado y en los que siguen en su obra, era necesario en el preámbulo de una obra en que abundan los retratos de personajes que vivieron al mismo tiempo que nuestro discutido rey, en diversas latitudes y con distintos ideales, pero, a buen seguro, no con un porvenir tan anubarrado por las interminables polémicas de exaltación y de calumnia.

1. *Antonio Pérez*, t. I, c. III, p. 43 y ss.

4

No queremos ni podemos terminar estas líneas sin rescatar de esas simples y rápidas menciones en que los arrincona inexplicablemente el historiador, a una serie de nombres que, por haber significado tanto en nuestra cultura de la Reforma Católica, ya sea en el mágico edificio del arte, ya en la jerarquía eclesiástica, ya en las letras, creemos que merecen, por lo menos, la misma justa consideración a que obedecen en este libro las brillantes y extensas páginas dedicadas a las figuras equivalentes de otras latitudes.

En efecto, nuestro gran Siglo, se abre con uno de los acontecimientos más sobresalientes en el campo religioso-cultural: la edición de la *Biblia Poliglota Complutense* inspirada, dirigida y costeada por el Cardenal Cisneros. Inicióse el imponente proyecto en 1517 y constituyó, servida por la imprenta, no sólo una joya sin par de los obradores de Alcalá, sino una de las más importantes obras de la filología. Consta de seis tomos en folio —cuatro dedicados al Antiguo Testamento, uno al Nuevo y el último concebido en forma de apéndice—. La variedad de tipos empleados y la diferencia de sus caracteres, debida a la diversidad de lenguas, es notabilísima; tipos limpios y hermosos (sólo de letra gótica hay cuatro diferentes), en esmeradísima estampación. Pero si de su materialidad cabe toda ponderación, lo verdaderamente admirable es la sabiduría con que Cisneros reunió a quienes podían llevar a cabo la obra: el «Comendador Griego», Hernán Núñez; Demetrio Ducas Cretense; Nebrija —cuya breve aportación a la *Biblia* resultó importantísima—; y los hebraístas Alfonso de Alcalá y los dos Alfonso de Zamora, judíos conversos. Cisneros no se limitó a su mecenazgo, sino que dirigió la obra e intervino en su ejecución; la muerte del Cardenal y el retraso en llegar el permiso de Roma para su publicación, hicieron que la *Poliglota* complutense no tuviera la suerte merecida; cuando vio la luz, en 1522, ya Erasmo había publicado tres ediciones del Nuevo Testamento.

Es Cisneros, en los comienzos de esta Edad, como el compendio y cifra de la admirable Je-

rarquía española que le sigue. Su figura política y eclesiástica se levanta como un verdadero bastión de prudencia, rectitud y fe. Se anticipó en medio siglo a la gran Reforma Católica, trazando senderos que más tarde habían de seguir los Pontífices y los Padres de Trento; y si ésta es su mayor gloria, no es la única. Hombre de insobornable lealtad, virtud ascética y carácter de hierro, supo, en un momento difícil de transición asegurar el sello de la unidad echado por Isabel y Fernando y dar paso, con un gesto elegante de política, a una nueva época que comenzaba entonces.

De su tiempo a los años de Trento, España no hizo más que seguir la marcha por un camino trazado por sus manos y con un impulso dado por su espíritu. Los futuros reformadores pondrán la cima a su reforma; los políticos de mañana atenderán a sus normas prudentes y sagaces; la cultura le deberá un esfuerzo inicial y, en su visión mediterránea, fijará un eslabón definitivo entre la política tradicional aragonesa y el nuevo rumbo tomado por nuestras naves bajo el pulso de la Casa de Austria. Detrás de él, con nombre de legión, están Alonso Manrique, el amigo de Erasmo y Fernando Valdés, fundador de la Universidad de Oviedo; los dos Quiroga, eminentes figuras españolas de la Iglesia americana, Bernardo de Sandoval, a quien tanto debió Cervantes, y Siliceo y Espinosa y, gloria de nuestro episcopado, *Santo Tomás de Villanueva* y el Bienaventurado *Juan de Ribera.* Como un sendero luminoso lleva esta estela de nombres memorables desde aquellos años iniciales a los días de Trento.

En Trento, «el concilio, indefinidamente aplazado por la mala voluntad de los protestantes y las segundas intenciones de los Papas, reanuda al fin su trabajo bajo el fuerte impulso de Felipe II y Pío IV. Los españoles —asisten más de doscientos— dirigen los debates. Allí se encuentran todas las figuras importantes de la España católica. Martín Pérez de Ayala, obispo de Segorbe, defiende las tradiciones eclesiásticas. Antonio Agustín, filólogo, numismático y arqueólogo; Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca y memorialista del concilio; los tres célebres jesuitas: Diego Laínez, Alonso Salmerón y Francisco de Torres, hacen causa común con el dominico Melchor Cano, el aristotélico Cardillo de Villalpando y Pedro de Fontidueñas, predicador prestigioso. Como ocho siglos antes en Nicea, la España cristiana dirige una vez más la batalla contra la herejía».[1]

En aquel concilio «que fue tan español como ecuménico», España fundamentó una gloria «que no hay ignorancia ni olvido que baste a oscurecer» [2] y dio el más alto ejemplo de catolicidad y de fecundo humanismo. Si es cierto que la jornada del discurso de Laínez sobre la Justificación marca —en opinión de Maeztu— la cota más alta de nuestra grandeza, no lo es menos que la figura de *Diego Laínez,* en sí misma es una de las más gloriosas con que cuenta el catolicismo español y europeo. Castellano, seguidor, en París, de San Ignacio, uno de sus primeros compañeros en Montmartre, le sucede en el generalato de la Compañía de Jesús. Su presencia en los coloquios de Poisy es decisiva, y su vibrante y sólida elocuencia rebate definitivamente el césaropapismo de la Regente de Francia. Hombre de tan alta virtud como sabiduría y dotes de gobierno, realizó en sus intervenciones en el concilio y desde el gobierno de su Orden una labor universal de verdadero sabor hispánico.

Los últimos capítulos de esta Historia son como un bello panorama de la acción misionera de la Iglesia. También allí las figuras egregias que envió España a todos los puntos del mundo infiel ocupan su puesto de honor. Sólo nos queda por decir algunas palabras sobre la obra de América. Daniel Rops, que no pasa por alto la acción civilizadora de España en el Nuevo Continente, acoge sin reservas, al llegar a ciertos puntos, el testimonio de Las Casas, de tan grande pasión como buena voluntad. La metrópoli sintió siempre una gran preocupación por la suerte de los habitantes de aquellas tierras y sólo la necesidad mantuvo el régimen de encomiendas, suprimido por Ordenanzas reales de 1542. Las encomiendas y los repartimientos

1. Descola, o. c., p. III, c. VI.
2. M. y Pelayo, *Heterodoxos,* l. V, Epílogo.

para el trabajo en las minas dieron lugar a graves abusos y atropellos, todos contrarios a la sabia y humana legislación española sobre los indios. Las Casas logró unas *Leyes Nuevas* y, nombrado Obispo de Chiapa, en Méjico, promulgó las Ordenanzas que prohibían la esclavitud, pero, llegado a la práctica fracasó. Es indudable que no todos los hombres que iban a América eran, individualmente, personas recomendables y ajenas a egoísmos y ambiciones. Obra humana, difícil y heroica, la conquista y colonización, llevó consigo un lastre de intereses, muchas veces encontrados, dificultades que no hay por qué disimular. Pero, paralela a esta actuación de gentes sin conciencia, aventureros y logreros, la obra de los grandes caudillos (no siempre libres de manchas y aun a veces cargados con graves culpas) y sobre todo la acción de la Iglesia española y de los adelantados de nuestra cultura proporcionó a la empresa de España, tras el forzoso período de conquista y de aventura —más propicio al desorden—, un verdadero período de progreso y de grandeza. Las Universidades, el humanismo (existió una profunda corriente erasmista en los más avanzados virreinatos), las órdenes religiosas, la imprenta, los cultivos e industrias importados de la metrópoli, la enseñanza, las ciencias y las letras, el arte en suma, son esa otra cara que no se puede olvidar ni dejar de resaltar si se quiere dar una visión completa y objetiva de aquella empresa de siglos.

Daniel Rops hace un cálido relato de este período: en el conjunto de la gran acción misional de la Iglesia, la obra española de América y la heroica peregrinación de San Francisco Javier por Oriente, son dos jalones que sitúan a nuestro catolicismo en la vanguardia de esta Historia que no se puede escribir sin contar con España.

También el ropaje brillante del arte aportó sus galas al cuadro de nuestra historia. Eminentemente adicta al espíritu de Trento, España fue en este período la fragua de unas formas perfectas que a duras penas contenía el ancho espíritu y el pensamiento de sus mejores. Las letras españolas, llegadas a la mayoría de edad con la aparición de *La Celestina*, en los umbrales de la gran época, asistieron a un incesante fluir de personalidades que, como si les urgiera levantar el edificio, aportaban una sobre otra las obras del alma creadoras de nuestro ingenio. Ellos levantaron una de las más ágiles líricas universales, a la que se asoman los nombres de *Garcilaso, Fray Luis de León, Herrera* y *Góngora*, levantado sobre el cruce de períodos y el paso del clasicismo nacional al barroco de la siguiente centuria; con la obra de *Cervantes*, la más aguda y serena de las mentes españolas, nuestra novela se alzaba a regiones a las que difícilmente llegarían sus seguidores; el autor de *Los Nombres de Cristo* hacía hablar al divino Platón en cristiano idioma de Castilla, mientras *Fray Luis de Granada* trasladaba a nuestras grandes catedrales toda la majestuosa elocuencia del viejo Foro. Los problemas eternos de la política hallaban eco en nuestros grandes tratadistas, teólogos, filósofos y aun en las letras nacionales se encarnaban en las obras de Ribadeneira, Gracián, Saavedra Fajardo o el más universal de nuestros ingenios, el que mejor encarna, en toda su grandeza, el enigmático contraste del alma española, don *Francisco de Quevedo y Villegas* (1580-1645) humanista hagiógrafo, poeta lírico, satírico mordaz, novelista, pensador eminente, autor de una brillante literatura ascética y conocedor profundo de la teología. Junto a esta prosa acabada y perfecta, surge también el teatro nacional, sólo comparable en trascendencia al shakespeariano y al ciclo de la tragedia griega; superior a ambos en el número y alejado por encima de la tierra cuando en sus tablas se une al ingenio humano la alteza de la inspiración teológica. Lope de Vega, Calderón de la Barca, Tirso de Molina, son como las tres grandes luminarias de esta anchísima constelación: junto a ellos, Ruiz de Alarcón, Rojas, Zorrilla, Moreto, Guillén de Castro y tantos otros, instituyen este drama español que es, junto con nuestra novelística cervantina y con nuestra literatura ascético-mística, la más grande aportación de las letras españolas al acervo de la cultura humana.

Al lado de esta floración de las letras, el mundo de las artes plásticas evoluciona en España hacia el período de su mayor esplendor.

A la escultura gótica, importada de las escuelas francesas, sucede una imaginería original que, arrancando de una inspiración italiana y miguelangelesca, cobra formas propias y expresa, con exactitud emocionante, todo el fondo del alma española, llena de fe en los misterios de nuestra religión, defendidos briosamente por la Reforma tridentina. Berruguete, Juan de Juanes, Montañés y Gregorio Hernández fundamentan una brillante tradición imaginera, única en su género. El patetismo de esa gran escuela española, la gracia que desciende sobre cada una de sus concepciones, hacen de este grupo de artistas una de las glorias de nuestra patria, carente, por otra parte, de verdadera tradición en la escultura. No así en el campo de la pintura. Si la época anterior constituye el gran siglo de Italia, los años del segundo renacimiento hispánico y del barroco, legan a España el cetro de la creación pictórica. Después de las genialidades de El Greco, iniciador de unas maneras originales que trascienden hasta nuestros días, afloran, en muchedumbre, los nombres de Murillo, Zurbarán, Cano, Valdés Leal, Ribera, Morales, Coello, y, por encima de todos, la gran figura de *Diego Velázquez* (1599-1660), creador de una verdadera «teología de la pintura» con sus maravillosos mundos de «Las Meninas», «La rendición de Breda», «Las Hilanderas» y su asombrosa colección de retratos. Ningún otro genio, hasta llegar al también español Goya, supondrá en Europa una obra tan universal, tan profundamente humana, como la del gran pintor de Felipe IV.

A la supervivencia del gótico en la arquitectura, España sobrepone su propia evolución hacia formas de eminente carácter nacional. Ultimos ejemplares de las aspiraciones medievales, iluminadas ya por una línea nueva, son las catedrales de Segovia y nueva de Salamanca. Coexisten estas formas con la irrupción del *plateresco*, que señala la aparición del primer Renacimiento español. La gran Catedral de Granada, obra del genio de Diego de Siloé, es la españolización de un renacimiento italiano que penetra sin violencia, sin romper siquiera las viejas formas góticas; el palacio de Carlos V, en la Alhambra, la Catedral de Jaén, la Cartuja de Jerez, comenzada en la época anterior, las universidades de Alcalá y Salamanca o la Lonja de Zaragoza (1541-1551) son otros tantos hitos entre la innumerable geografía que se extiende en la arquitectura de la época por toda España.

Ya en la segunda mitad del siglo, montado sobre el clasicismo nacional, y en vísperas de la conmoción barroca, *El Escorial* de Juan de Herrera, «hombre de cartabón y plomada», representa, por su línea y por su inconmensurable contenido, todo un genio arquitectónico y todo un espíritu. El Escorial es y seguirá siendo una de esas obras maestras, tanto más discutidas cuanto más personales, que representan algo más que una pura formalidad artística. Clásico o barroco —el sentido múltiple de la inspiración de Felipe II apoyaría el barroquismo escurialesco— el enorme edificio herreriano no señala una época, sino que se levanta solitario, inimitado, al asombro de generaciones: una obra que con sus grandes defectos y sus excelsas virtudes no podía dejar escuela sino minimizada, desnuda y fría. Dentro ya de la corriente barroca, España acaba de incorporarse al movimiento tridentino: Juan Gómez de Mora y el jesuita Francisco Bautista dan los primeros pasos en la avanzada; Francisco de Herrera, con su proyecto del templo del Pilar de Zaragoza, lleva ya el nuevo movimiento a formas definidas; y en esa línea, a lo largo y ancho de la Península, con incontables templos y edificios civiles, la nueva corriente, de honda inspiración religiosa, avanzará hacia la nueva revolución decadente de Churriguera.

A ningún movimiento europeo fue ajena España. En todos tuvo una palabra que decir y, en no pocos, esa palabra fue decisiva y universal. Mientras se suceden estos años de reedificación espiritual de Europa, hay que volverse a ella para encontrar una clave, un sentido humano a la gran empresa de la Reforma; porque no sólo la voz española ha hablado por las voces más que humanas de sus grandes Místicos, un San Juan de la Cruz, una Santa Teresa, un Fray Juan de los Angeles o un beato Orozco, sino que su enseñanza ha sido múltiple: tan variada como la actividad humana y tan grande como el espíritu que informaba aquel gran mo-

vimiento católico y universal que se venía elaborando en la sombra de los siglos.

* * *

No quisiera prolongar más estas páginas que harto largas se han hecho. Siento que el pórtico al magnífico libro de Rops no guarde la proporción debida a una obra de su envergadura. Mil detalles, muchedumbre de datos y matices, completarían esta rápida visión de nuestra presencia en el mundo. La mayoría de los que he aludido los trata el autor con su comprobada maestría; con éstos tal vez logramos completar, para el lector español, una visión de nuestro paso por la Historia, sobre todo, por esta empresa arraigada en el fondo de las conciencias, donde el hombre se encuentra a sí mismo y a Dios.

Algunos episodios que hubieran alargado esta «Introducción» más de lo debido, han quedado incluidos en las notas que pongo al texto: la mayoría sirven para aclarar algún concepto o recordar algún hecho. Sólo uno —el referente al proceso de Carranza— merece una mayor atención. Ahora solamente me queda desear al lector que goce de veras con esta obra, cuya aparición ha de suscitar, sin duda, apasionado interés entre nosotros.

Roma-La Coruña, 1956.

Francisco José Alcántara.

NOTA BIBLIOGRAFICA A LA INTRODUCCION[1]

J. B. Weiss. — *Historia Universal*, vol. VII-VIII. Traduc. Ruiz Amado, S. J. Tipogr. La Educación, Barcelona, 1929.

A. Astrain, S. J. — *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. I, Razón y Fe, Madrid, 1912.

R. García Villoslada, S. J. — *Historia de la Iglesia Católica*, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953.

Diccionario de Historia de España. — Revista de Occidente, 2 volúmenes, Madrid, 1952.

M. Menéndez y Pelayo. — *Historia de los Heterodoxos Españoles*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

Hilaire Belloc. — *Cómo aconteció la Reforma*, Emecé, Buenos Aires, 2.ª edic., 1951.

Ludwig Pfandl. — *Felipe II: bosquejo de una vida y de una época*, Cultura Española. (trad. de José Corts Grau), Madrid. 1942.

Ludwig Pfandl. — *Juana la Loca*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1937.

D. B. Wyndham Lewis. — *Carlos de Europa, Emperador de Occidente*, 6.ª edic. (trad. de C. Muñoz), Espasa-Calpe, Madrid, 1965.

Jean Descola. — *Historia de la España Cristiana.* (Trad. Consuelo Berges), Aguilar, Madrid, 1954.

Pedro Aguado Bleye. — *Manual de Historia de España*, t. I y II, Espasa-Calpe, Madrid, 1954.

R. Trevor Davies. — *El Siglo de Oro español.* (Trad. de Angel Canellas), Edit. Ebro, Zaragoza, 1944.

W. Thomas Walsh. — *Felipe II.* (Trad. de Belén Marañón Moya), 4.ª edic. Espasa-Calpe, Madrid, 1951.

G. Marañón. — *Antonio Pérez*, 5.ª edic., 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1954.

Pedro Mexía. — *Historia del Emperador Carlos V*, Espasa-Calpe, 1945.

B. Llorca, S. J. — *La Inquisición en España*, Barcelona, 1936.

W. Thomas Walsh. — *Personajes de la Inquisición.* (Trad. de Isabel de Ambía), Espasa-Calpe, Madrid, 1948.

1. Esta nota bibliográfica, bastante escasa, recoge las lecturas que he tenido en cuenta para trabajar en esta «Introducción». Casi todas las obras citadas poseen una abundante y excelente bibliografía sobre todas las cuestiones que pueda suscitar el período que abarca este volumen de Daniel Rops. Especialmente la obra de Aguado Bleye, concebida como completísimo libro de texto universitario, sobresale en su aparato bibliográfico bien sistematizado.

I. UNA CRISIS DE AUTORIDAD: EL CISMA Y LOS CONCILIOS

La vuelta gloriosa

El 17 de enero de 1377, en una de esas mañanas de sol tierno y apacible viento, tan frecuentes en el invierno del llano de Roma, una inmensa turba se apretaba en las riberas del Tíber en un evidente estado de entusiasmo delirante. No lejos de allí, entre los pinos, la basílica de San Pablo Extramuros se levantaba, idéntica a la que el emperador Honorio y Gala Placidia habían construido en honor del Apóstol, en el sitio donde se hallara su tumba, con sus mosaicos rivales de los de Ravena. Por la vieja ruta herbosa, la antigua vía de Ostia, las gentes apiñadas proseguían en sus gritos, apretujando a los fervorosos que durante toda la noche habían velado en oración, cantando, a la luz de las antorchas. La galera pontificia permanecía amarrada más arriba; rodeada de otras veinte, que flameaban banderas de diversos reinos y ciudades: el río aparecía cubierto de embarcaciones de escolta. Por fin, se dejó ver el que todos esperaban; franqueó la pasarela y se dirigió hacia la iglesia donde Pedro Ameilh de Brénac, obispo de Sinigaglia y prelado de la Curia, iba a celebrar la Misa. Todos se arrodillaron; después, inmensos gritos aclamaron al Pontífice. Él permanecía quieto, pálido: no parecía demasiado alegre ni que le afectara en demasía la algarabía popular.

El Papa a quien la Ciudad acogía con tal entusiasmo se llamaba Gregorio XI. Tenía entonces cuarenta y ocho años. Era un hombre fino, delgado, con el rostro cruzado de arrugas, precozmente señalado por las luchas y la angustia. Ya al tiempo de su elección, en 1370 —nos lo muestra una miniatura de las «Crónicas» de Froissart—, representaba casi sesenta años, sin haber franqueado aún la cuarentena. Pero en esa envoltura frágil vivía un alma de acero. Francés —iba a ser el último de los Soberanos Pontífices nacidos en Francia—, hijo del conde de Beaufort, sobrino de Clemente VI, se había beneficiado de los extraños procedimientos convertidos en costumbre en la corte de Aviñón; pero en su caso, las escandalosas promociones habían resultado en gloria de Dios. Canónigo a los once años, prior de Mesvres, cerca de Autun, cardenal a los diecinueve,[1] no consideraba, como tantos otros, su brillante dignidad como una dispensa de estudios y de honrada conducta. En Perusa, alumno del célebre Baldo degli Ubaldi, adquirió eminentes conocimientos jurídicos que abastecieron su inteligencia, naturalmente despierta y ponderada. Modesto, piadoso, prudente, se mostraba en toda ocasión simpático y afable, aunque también sabía dar pruebas de firmeza y aun de rigor, cualidades necesarias, a veces, a los dirigentes. Reformador de costumbres, propagador de la fe, perseguidor de herejías, había dado la cara valientemente frente a los innumerables peligros que amenazaban a la Iglesia, y si bien no había logrado romper el círculo mortal de la rivalidad anglofrancesa, al menos contaba en su haber, con la paz en España, la reconciliación del Imperio con Hungría, Nápoles y Sicilia. Había resultado, a vuelta de la historia, un gran hombre en muchos sentidos. De la misma manera se ve en otros andar junta la más firme energía con no se sabe qué misteriosa fragilidad.

De esa energía nada daba prueba más concluyente que esta gloriosa vuelta que ahora se cumplía. Apenas nombrado sucesor de San Pedro, Gregorio XI anunció su proyecto: «El bien de la fe cristiana —había dicho—, el interés de la Iglesia romana, nuestra esposa, la situación de los Estados pontificios, la utilidad pública, todo reclama con urgencia nuestro regreso a la Ciudad Santa.» A un obispo, llamado por él al Palacio *des Doms*, por conocer que se le acusaba de abandonar a su Iglesia, su esposa mística, y que había osado replicar: «¿Y no tarda Vuestra Santidad más en volver a la suya?», el Papa le respondió simplemente: «Pronto estaré en Roma.» Las intrigas de los reyes, de las ciudades, de los cardenales, habían podido retardar su decisión, pero nunca impedir que se llevara a cabo. La voz de una santa hizo el resto. La escena de su retorno ha sido recordada como la mejor de su vida, tanto en el bajorrelie-

1. Este punto está sometido a discusión: en todo caso, fue hecho cardenal muy joven.

ve de su sarcófago, en Santa Francisca Romana, tallada en el mármol por Paolo Olivieri, como en el célebre cuadro de Matteo de Giovanni, en el hospital de Siena. Aun en pleno siglo XVI, en tiempos en que la Iglesia de Cristo afrontaba peores suertes, la imaginación de los artistas se conmovía al solo recuerdo de aquél que había terminado con otro cisma y puesto fin al exilio de Aviñón.

El cortejo se puso en marcha. El Vicario de Cristo iba a caballo, bajo un palio llevado por cuatro prelados a pie. Hacía él avanzaron, con el sombrero rojo a la cabeza o a la espalda, sobre la capa, los Príncipes de la Iglesia. Por doquier no había sino estandartes enhiestos, caballos enjaezados y tintineo de cascabeles; los tenderos romanos corrían como locos, los *caporioni*, bateleros y danzantes se entregaban desaforadamente al júbilo. Mujeres y niños arrojaban flores, colmaban de caricias a los caballos de la escolta. La nobleza de la ciudad se mezclaba con las jóvenes tropas de Raymond de Turenne y sus cadetes de Provenza; aparecía allí el viejo Juan de Heredia d'Emposte, que llevaba dignamente, con gravedad, el pendón pontificio; y el furriel Bertrand Raffin, arcediano de Lérida, afanado en el alojamiento de las tropas. El milagro mismo, decíase, había tomado su partido. Los ángeles tenían cuidado de devolver a San Pedro la desterrada cátedra del Apóstol, y para que la responsable sobrenatural de este triunfo, Catalina de Siena, pudiera asistir a él con sus compañeras de clausura, los muros del convento se habían abierto por una vez.

¡Júbilo! ¡Alegría! Todo se olvidaba: se quería olvidar en esta hora. Las profundas amarguras que estos franceses habían sentido al abandonar «la ciudad bella como la flor, brillante como el marfil», los negros presentimientos con que, como graves presagios de astrología, muchos de ellos habían dejado la querida colina de Doms. Las dificultades pavorosas de este viaje, que había durado cuatro meses completos, a lo largo de los cuales parecía que todo se coaligaba contra el deseo del Pontífice, los vientos desencadenados, el mar, las intrigas de los hombres, las rivalidades entre los partidos y, para terminar, las sospechosas maniobras de ciertos romanos. Más aún: se quería olvidar el asombroso precio puesto a esta brillante victoria, conseguida más por la fuerza que por los medios amorosos aconsejados por Santa Catalina de Siena; olvidar los horrores cometidos por las compañías mercenarias de bretones e ingleses que había sido necesario arrojar sobre Italia para restablecer el orden; olvidar que Florencia, guiada por sus *Ocho Santos*, aunque en entredicho y medio arruinada, amenazaba aún con una guerra temible; olvidar que en la misma Iglesia, en el seno del Sacro Colegio, los odios y las envidias no guardaban más que un silencio provisional. Y olvidar, sobre todo, que esta situación, en tantos sentidos angustiosa, estaba en las manos de este gastado viejo de casi cincuenta años, que parecía tener un pie en el sepulcro y a quien ignoraba Italia.

No era preciso pensar en todo esto. Mejor era entregarse en alma y cuerpo al júbilo explosivo de las campanas y trompeterías. «¡Bienvenido! ¡Ya llega el que todos esperamos! ¡Viva el Papa! ¡Viva Gregorio! ¡Júbilo! ¡Júbilo!». Interminablemente, a lo largo de las pequeñas y tortuosas calles de la ciudad, el cortejo serpenteó todo el día, en más o menos desorden. Un heraldo blandía ante el Pontífice las llaves de la Urbe Eterna. Por todas partes, en las ventanas, en los balcones, sobre los dinteles de las puertas, no había más que magnificencia de brocados y brillo de oro. La noche había descendido ya, cuando aún se desfilaba —«y estábamos aún en ayunas», nota, con precisión, el buen obispo Ameilh en la relación rimada que hizo de toda esta aventura. Por fin llegaron a San Pedro. El heredero avanzó hasta la tumba del Apóstol y se abstrajo largamente en la meditación y la súplica. ¿Qué probaba esa conciencia habitada por el Espíritu? ¿Qué veía? ¡En un futuro cercano, el furor renaciente, la abominable carnicería de Cesene que iban a cometer las tropas pontificias menos de cinco semanas después; el próximo destierro a Anagni seis meses más tarde, y el regreso a Roma, donde la muerte le esperaba impaciente? Entregado a los sombríos presentimientos que se mezclaban a sus acciones de gracias, el Papa olvidó la hora. Pero los suyos, fatigados de haber cantado du-

rante tanto tiempo las alabanzas de Dios, se preocupaban ya de empresas menos sobrenaturales. Se habían instalado en el Palacio Vaticano y, a la luz de los hachones, se restablecían concienzudamente. Se dice que el servicio resultó magnífico y los manjares, sabrosos y selectos.

Los últimos Papas de Aviñón

De este modo concluía una larga y penosa prueba, sobrellevada por la Iglesia hacía setenta años. Recordemos:[1] en 1305, el arzobispo de Burdeos, Bertrand de Got, difícilmente convertido en Clemente V, creyó deber suyo encauzar las diferencias que enfrentaban al papado con el rey de Francia, antes de instalarse en Roma, a la que no reparaba en declarar «su sede propia»; la diplomacia Capeta, el miedo al caos italiano, la necesidad de ocuparse del Concilio de Viena, retuvieron al Pontífice al otro lado de los Alpes, y tras largos viajes, a pesar de un prolongado descanso en Aviñón, adonde había llegado en 1309, murió en 1314, al comienzo de un nuevo viaje, sin haber puesto el pie en Italia, pero también sin cesar de manifestar que su único deseo era volver.

Su sucesor, Juan XXII (1316-1334), endeble septuagenario, juzgaba imposible la vuelta, en tanto la península se mantuviera en el estado en que la veía, y se limitó a enviar algún legado para que peleara larga y costosamente, sin grandes resultados: una inesperada repetición de la antigua querella entre el Sacerdocio y el Imperio, que le enfrentó con Luis de Baviera, acabó de persuadirle que la Providencia quería verle más sobre las riberas del Ródano que en las del Tíber y, magnífico organizador, fijó la Curia en la ciudad provenzal, esmerándose en dotar al gobierno central de la Iglesia de eficaces medios de acción. Benedicto XII (1334-1342) y Clemente VI (1342-1352) continuaron su obra. Sobre la roca de Doms, el imponente castillo edificado por ellos, de unos seis mil metros cuadrados y con un conjunto erizado de torres y almenas, manifestó a los ojos del mundo la gloria de Aviñón, capital provisional de la Iglesia —una capital, desde luego, poco cómoda, donde las calles hormigueaban, las casas rebosaban de cardenales y mercaderes, funcionarios y solicitantes, diplomáticos y cortesanos, sin citar otras faunas menos recomendables—. Y los italianos, furiosos por ver a su Roma viuda del Pontífice, se burlaban cordialmente de la que Petrarca había llamado «cloaca de vicios, albañal de la tierra, la más sucia de las ciudades», lo que resulta desde luego exagerado.

Pero ninguno de los Papas franceses que habían ocupado la sede de Aviñón renunció a la idea del retorno. Por medio de las armas, del dinero y la intriga, todos trabajaron en preparar las condiciones aparentemente indispensables para volverse a instalar en Roma. Y aun cuando en 1348 Aviñón fue comprada a la reina Juana de Nápoles, cosa que parecía confirmar el carácter definitivo de su estancia, Clemente VI, al conceder el Jubileo de 1350, especificó que las gracias concedidas en aquel año de perdón se adquirían en el sepulcro del Apóstol. La nueva «cautividad de Babilonia», como se decía entonces por casi toda la Cristiandad, no iba a ser eterna, a despecho de los polemistas apasionados.

Cuando en 1352 acabó el pontificado de Clemente VI, con el recuerdo de las más fastuosas horas conocidas por la corte aviñonense, y de los días de más terrible angustia, mientras la Peste negra se abatía sobre la Cristiandad como un signo de la cólera de Dios, la situación parecía confusa y nada propicia a tomar una decisión. Sólo una cosa estaba clara: las relaciones entre el Papado y el Imperio. Carlos de Moravia, Carlos IV desde 1346 —hijo del heroico Juan de Luxemburgo, el rey ciego, que el mismo año se defendería hasta la muerte entre las fuerzas francesas de Crecy—, mantuvo, una vez en el poder, los compromisos adquiridos con el Pontífice, renunciando a las alborotadas pretensiones en Italia y mostrándose incesante mantenedor

1. Cfr. *«La Catedral y la Cruzada»*, último capítulo, de la 2.ª parte en el párrafo «El Papado de Aviñón».

de los intereses de la Santa Sede. A Petrarca, que le enaltecía como «salvador» de Italia, respondió no sin humor con las palabras de Tiberio: «No sabéis qué monstruo es el Imperio...» El mismo demostraba ser más ambicioso de dinero contante y sonante que de grandes sueños de poder. En 1355, fue recibido en Roma como peregrino, y si bien se hizo coronar allí, fue para abandonar la ciudad la misma tarde, para dar a entender claramente que no deseaba ser el dueño. Asimismo, cuando volvió en 1368, estando presente Urbano V, pudo vérsele sujetando las bridas del caballo del Pontífice y oficiando como diácono en la fiesta de Todos los Santos. Todo parecía, por esta parte, deslizarse por los mejores senderos.

¡Pero no daban lugar a idéntico optimismo los restantes aspectos de la política de Occidente! Al oeste de los Alpes, la situación era inquietante. La guerra que había estallado en 1337 entre los reyes de Francia e Inglaterra amenazaba con prolongarse —duraría cien años...—, y habían fracasado del todo las tentativas de mediación de los Papas. Aplastada en Crecy, y diez años más tarde en Poitiers, muerto su rey Juan II en el destierro, la Francia de Carlos V y Duguesclin volvía a rehacerse, pero la guerra seguía diezmando todos los rincones de su territorio. ¿Podía el Papado considerarse seguro en territorio francés?

Pero ¿qué ventaja iba a encontrar en Italia? La Península se hallaba en plena anarquía: el fraccionamiento político se agudizaba; los partidos peleaban en las ciudades y éstas parecían entregadas a guerras feroces. Ningún principio de autoridad ni de unidad subsistía. El reino angevino de Nápoles se ensombrecía en la impotencia; los Visconti, de Milán, eran detestados. En los Estados de la Iglesia, los señores se repartían el dominio. En Roma, la aventura de Cola di Rienzo, en 1347, acababa de probar hasta qué punto la población estaba presta a escuchar a cualquier agitador. El único punto en el que los italianos parecían estar de acuerdo era el impedir que un extraño dominara la Península: la constitución de la liga de Ferrara era una señal evidente. Ahora bien los Papas de Aviñón eran franceses...

¡Y no sólo los Papas, sino casi todo el Sacro Colegio! En el conclave inaugurado el 16 de diciembre de 1352, de veinticinco cardenales, sólo tres no llevaban la flor de lis: dos italianos y un español. Entre los franceses, el clan de los limosinos, compacto, resuelto, se mostraba decidido a no perder el control de la tiara. Durante un tiempo pensaron elegir al general de los cartujos, el limosín Juan Birel, pero habían renunciado a ello, por temor a que el santo varón se revelara en el trono pontificio como un nuevo Celestino V,[1] y que, al nombrarlo, las ranas se diesen un rey. Pero en seguida había surgido un acuerdo sobre el cardenal —limosín, desde luego— Etienne Aubert, Inocencio VI (1352-1362), sabio jurisconsulto, bien visto en la corte francesa, pero gotoso y precozmente envejecido, a quien se creía versátil e impresionable: excelente instrumento, pensaban los cardenales ambiciosos.

En el conclave siguiente, nuevas maniobras de los limosinos y nuevo éxito. Después de vacilar sobre la cabeza del propio hermano de Clemente VI, el Espíritu Santo se había posado sobre el respetable Abad de San Víctor de Marsella, Guillermo de Grimoard, hijo de limosín aún, pero todo lo contrario de un intrigante. En la persona de Urbano V (1362-1370) el Papado aviñonense desmentía a los calumniadores que veían en él una Sodoma y Gomorra; este monje santo, que nunca abandonó el hábito benedictino y se confesaba siempre que decía Misa, que jamás dejó de rezar el oficio con sus familiares y cuya caridad era insuperable, que encontraba su dicha en ocuparse en los trabajos del Derecho canónico, de la admirable biblioteca que él había enriquecido y ordenado y en los mil cuatrocientos estudiantes que mantenía en Aviñón, Montpellier y Manosque, había merecido el homenaje unánime de todos los espíritus rectos, ese homenaje que, cinco siglos después de su muerte, en 1870, le ha rendido la Iglesia colocándole entre sus Santos.

Muestra bien a las claras hasta qué punto

1. Cfr. sobre la extraña aventura de este ermitaño convertido en Papa, el primer párrafo del último capítulo de *«La Catedral y la Cruzada»*, 2.ª parte.

son calumniosas las opiniones que presentan a estos últimos papas de Aviñón como juguetes de Francia, el hecho de que precisamente en el alma verdaderamente cristiana de Inocencio VI y Urbano V, varones de dulce carácter y precaria salud, germinara y se afirmara la idea de que el regreso a Roma era indispensable y que, a despecho de los mismos votos de sus electores, era su obligación preparar la vuelta. Para esta ardua tarea el Papado halló un eficaz colaborador en el cardenal Gil de Albornoz, antiguo Arzobispo de Toledo, veterano de las guerras contra los moros, al que se había visto arrojarse entre los combatientes de Tarifa, batirse en los asedios de Algeciras y Gibraltar, poderosa figura, mezcla de eclesiástico, diplomático y guerrero. Enviado como legado a Italia, se dedicó inmediatamente a conseguir la restauración de los derechos pontificios, comenzando por la más indispensable reconquista de los Estados pontificios. Por turno, el Patrimonio de San Pedro, el ducado de Espoleto, la Marca de Ancona y la Romaña volvieron bajo el cayado del temible cardenal. Fueron reprimidos férreamente los mercenarios que aterrorizaban en los campos; se levantaron fortalezas en lugares estratégicos; así, la *rocca* que aún se ve junto a Espoleto; y legislando con idéntica autoridad, el gran legado dictó para los Estados pontificios las «Constituciones Egidianas», que, casi sin reformas, prevalecieron hasta 1816. Parecía no quedar más que un obstáculo serio al triunfo del Papado en Italia: la ambición del Visconti, Bernabo; Albornoz se aprestó a abatirlo; pero la diplomacia del milanés, ayudada sin duda por algunos toneles de vino oportunamente regalados y tanto más eficaces cuanto que las finanzas pontificias andaban bastante descalabradas, consiguió coaligar las envidias que suscitaba el éxito del español y hacer que el Papa le alejara de sí; confinado en sus funciones de legado en Nápoles, en 1363, Albornoz no pudo concluir su trabajo.

No quedaban sino los resultados conseguidos que podían confirmar a los Papas en su intención de regresar a Roma. Al mismo tiempo, graves sucesos les demostraban que Aviñón distaba de presentar las garantías de seguridad capaces de justificar la prolongación de su estancia en aquel lugar. La guerra anglo-francesa trajo consigo una consecuencia bien previsible, pero igualmente alarmante: la aparición de numerosos bandidos en toda Francia. Las «grandes compañías» de soldadotes mercenarios, de quienes no se creían suficientemente pagados por uno u otro adversario, recurrían al pillaje para vivir. En muchas ocasiones Inocencio VI los había visto aparecer por su reducido dominio aviñonés; en una ocasión, tuvo que huir ante ellos; otras dos veces debió arrojarles sus buenos florines contantes para que se retiraran —de modo muy provisional— y sólo para proteger a la ciudad contra sus asaltos, hizo construir una sólida muralla de cuatro kilómetros de longitud. Lo mismo había ocurrido bajo Urbano V y para evitar finalmente tan terrible peligro, fue preciso pagar gruesas sumas a *Messire* Duguesclin a fin de que condujera contra los Infieles a los terribles vagabundos. Pero no había garantía de que no aparecieran otros, y las gentes se preguntaban si el recinto murado de Aviñón —aún en torno de la villa— no encerraba al Papado, en 1365, como en una prisión.

En tales condiciones, Urbano V anunció al Sacro Colegio, a los romanos y a los príncipes de la Cristiandad, su intención de volver a la Ciudad Eterna. Y, sin esperar respuesta, hizo reparar su palacio. En seguida, se puso en camino, casi inesperadamente. Entre los cardenales, eso fue una locura. Pero el santo varón no quiso escuchar nada y respondió a su gritería concediendo la púrpura al joven franciscano Guillermo d'Aigrefeuille. Lo que hizo decir al pueblo que «de los pelos de ese capuchón podrían salir muchos otros cardenales». Calmado de pronto, el Sacro Colegio se resignó y dejó al Papa llegar a Roma el 16 de octubre de 1367.

Pero esta primera tentativa de regreso resultó un fracaso. Recién llegado a Italia, Urbano V se sintió inquieto y malhumorado. Al pasar por Viterbo, un motín le bloqueó con su pequeño acompañamiento. Llegado a Roma, encontró inquietante el aspecto de todas aquellas gentes que le escoltaban, armados hasta los dientes y dispuestos a degollarse unos a otros. Las autoridades de la Ciudad no habían envia-

do a nadie que le ayudara a instalarse. A los primeros calores, se refugió en uno de aquellos sólidos castillos de los que Albornoz había dotado a los Estados pontificios en Montefiascone, cerca del lago de Bolsena, cosa que no había placido a los romanos. Después de esto, cuando en una promoción de ocho cardenales, Urbano V eligió a seis franceses, toda Italia dio muestras de cólera. Estallaron revueltas, especialmente en Perusa, con la ayuda de uno de los más famosos caudillos de entonces, John Hawkwood, mientras Bernabo Visconti invadía la Toscana. Pretextando un eventual arbitraje entre Francia e Inglaterra, Urbano V embarcó; pero, ¿es que esto era un pretexto? El santo varón se había declarado convencido de que el Espíritu Santo quería su regreso a Francia, cuando dos años antes el mismo Espíritu Santo había exigido su vuelta a Italia. Ninguna advertencia pudo retenerle, ninguna protesta, ni los clamores del Petrarca, ni las súplicas del Infante Pedro de Aragón, que se había hecho franciscano, ni siquiera la gran voz de Santa Brígida de Suecia. Decaído, inquieto, pero resuelto, el Papa entraba de nuevo en Aviñón.

Ahora llegaba a su paroxismo la intensa controversia sobre la estancia del Papado a las orillas del Ródano. Las pasiones nacionales se desencadenaron. Para retener al Pontífice bajo su tutela, los franceses ponderaron la fuerza de su reino, la sabiduría de su rey Carlos V, la reputación (tan débil) de la universidad parisina y hasta la suculencia de sus comidas y sus vinos. «¡Donde está el Papa, está Roma!», gritaron con fuerza. Pero los italianos invocaban el testimonio de la historia, la tradición, mil recuerdos de gloria y de fidelidad, y el Dante los abastecía de sublimes versos para clamar hasta el cielo la decadencia de la patria del Cristianismo occidental. Es necesario comprender en este clima de duelo las requisitorias de un Petrarca contra Aviñón, tal y como se leen en la *Apología* publicada en 1373: ¡Roma la santa, Roma consagrada por la sangre de los mártires, Roma capital del mundo espera a su huésped! De este modo clamaba el poeta. Pero, en una conversación con Urbano V, el enviado del rey de Francia, Ancel Choquard había comenzado su discurso por este sorprendente diálogo: «Quo vadis, domine? —Vuelvo a Roma. —¡Para ser de nuevo crucificado!» Y este argumento pareció también digno de consideración...

Pero aquel gran alboroto de razonamientos, citas bíblicas y ultrajantes expresiones no había trascendido aún más que a ciertos círculos intelectuales bastante cerrados. El pueblo, por su parte, se hacía eco de otra clase de propaganda, a esa ancha corriente de sentimientos esparcidos por casi todo el mundo por los franciscanos «espirituales» y cuya fuente estaba en Joaquín de Fiore.[1] ¡El tiempo del Espíritu Santo se acercaba! La Iglesia contemporánea, pisoteada por abusos y escándalos, parecía hundirse en el abismo. Pero llegaría una comunidad de santos, los elegidos del fin del mundo, ya próximo, cuyas señales, descritas en la *Biblia*, podían ya observarse. En tal clima de Apocalipsis, la «cautividad de Babilonia» no podía significar otra cosa que una prueba de la cólera de Dios.

De un enorme caudal de tratados, libelos, profecías, en las que el detalle importa muy poco, pero cuya sola existencia y abundancia tienen valor de síntoma, se destaca una obra, sólo una, que pueda aún leerse: las *Revelaciones* de Santa Brígida de Suecia (1302-1373). Hija del gobernador de Uppland, se había casado a los diecisiete años con Ulf Gudmarson, que bien pronto la dejó viuda con ocho hijos. Retirada del mundo, fundó la Orden de San Salvador y fue a Roma para hacer aprobar su fundación, cosa que obtuvo tras veinte años de esfuerzos, sólo tres antes de su muerte. Tuvo en la soledad, durante cerca de un cuarto de siglo, repetidas visiones de indudable carácter apocalíptico. El signo de la sangre —el mismo que más tarde sentiría Catalina de Siena sobre sí misma y sobre el mundo con fuerza alucinante— surgió para la monja sueca grabado encima de la frente dolorosa de la Cristiandad. También para ella Aviñón fue la abominación, la señal satánica en el cuerpo de la Iglesia. Aseguraba

1. Cfr. *«La Catedral y la Cruzada.»* 2.ª parte, el párrafo dedicado a este extraño personaje en el último capítulo.

Poeta

haber oído al mismo Cristo condenar la corte de los Papas franceses, sus concupiscencias, su orgullo, sus corrupciones y acusarles de poblar el infierno. De Inocencio VI, había dicho en sus terribles vaticinios que era «más abominable que los usureros judíos, más traidor que Judas, más cruel que Pilatos» y que lo había visto rodar en el abismo «como una pesada piedra». Encontrándose en Roma al mismo tiempo que Urbano V, le suplicó que se quedara, a pesar de todo y de todos; y cuando, poco después de su vuelta a Aviñón, murió el Papa, la profetisa gritó, con voz más poderosa aún, que aquélla era, con toda evidencia, la prueba de la cólera divina.

Este era el clima, en 1370, en el instante en que Urbano V había entregado su alma a Dios, santa y dulce. Los espíritus celosos del bien de la Iglesia meditaban en la eventualidad de un retorno de Aviñón. Un cardenal había asistido a las entrevistas de la sueca con el Papa: Pierre Roger de Beaufort; él era precisamente a quien un conclave excepcionalmente breve elegiría Papa. ¿Estaba Gregorio XI impresionado por cuanto oyera de labios de Brígida? En todo caso, apenas coronado, reemprendió el estudio del proyecto de regreso. Los obstáculos eran numerosos. El Visconti se hallaba de nuevo en acción contra las tierras de la Iglesia; faltaba dinero para combatirle; Roma se agitaba otra vez. Al menos, gracias al Pontífice, se había llegado a una paz entre Inglaterra y Francia, por la tregua de Brujas. Empeñando sus joyas, tasando al episcopado, llamando a mercenarios, Gregorio XI había preparado en unos meses la gran aventura, no sin confesar sus temores y hacer patentes sus dudas.

Todo parecía casi a punto y a pesar de las presiones del rey de Francia, de los aviñonenses y no pocos cardenales, Gregorio XI anunciaba como inminente su partida, cuando un nuevo incidente lo echó todo por tierra. Florencia se había entregado al tumulto, acusando a las fuerzas pontificias de intentar la invasión de Toscana, reprochándoles el haber dejado morir de hambre a su población cuando los graneros estaban llenos de víveres, y los emisarios de la «lis roja» se habían extendido por todos los Estados de la Iglesia para persuadir a las gentes contra los gobernadores franceses, cosa no muy difícil: en tres meses, la obra de Albornoz se vino abajo. El consejo de ocho burgueses, «los Ocho Santos», que dirigía a Florencia con mano dura, parecía retar impunemente a todo el poder pontificio.

Pero Gregorio XI no era hombre que se dejara engañar fácilmente. Florencia fue sometida a la amonestación de la Cristiandad y castigada con entredicho; los reyes, invitados a arrojar de sus tierras a los mercaderes florentinos, lo hacían con mucho gusto. Un hombre de hierro, el cardenal Roberto de Ginebra, se ofreció para imponer el orden en Italia, y el Papa lo aceptó. Una guerra atroz se ensañó con la Península; los mercenarios arrendados por el Papado, los bretones de Malestroit, los ingleses de Hawkwood, arrasaron la Toscana, acabando con todos los que, de cerca o de lejos, eran sospechosos de simpatías florentinas; conquistaron las fortalezas rebeldes de los Estados de la Iglesia y cometieron abundantes robos y abominables violencias. Florencia, arruinada, cribada, jadeaba presta a negociar —y el Visconti ofrecía sus servicios para una mediación—, cuando Gregorio XI, arriesgándolo todo, decidió abandonar a Aviñón y regresar a Roma.

Así se cerraba este capítulo de la historia de la Iglesia, en medio de una emocionante controversia. Nos imaginamos bien a este hombre, verdadero creyente, que tenía un altísimo concepto de lo que sus deberes de estado le imponían, sentado, en Aviñón, junto al alféizar de alguna de las profundas ventanas góticas, posando su mirada sobre la ciudad de tejados de ocre y los campos malva, meditando en lo que Dios esperaba de él. ¡Qué dividido estaba en el fondo de su corazón! Todavía venía en nombre del rey de Francia el duque de Anjou para recordarle que iba a exponer la tiara a las peores injurias; pero en nombre de los italianos —y puede ser que de la Iglesia—, Jacobo Orsini había respondido: «¿Has visto alguna vez un reino bien gobernado en ausencia de su señor?» Y él mismo se sentía responsable ante Dios de algo más que un reino. De mes en mes retrasando la hora del fin, vacilaba todavía, impo-

niendo un «silencio perpetuo» a quienquiera que le recordara las dificultades que se oponían al viaje, pero sin poder silenciar sus propios temores. ¿Tendría este hombre de buena voluntad, tanta voluntad como para romper con todas sus dudas y salir, a pesar de todo, hacia la esposa mística que le esperaba en la tumba del Apóstol, si una voz inspirada no sonara en sus oídos como un heraldo del Espíritu?

La misión de Santa Catalina de Siena

Cuando, al finalizar la primavera de 1376, en Aviñón, en aquel pequeño mundo efervescente que constituía la corte pontificia, apareció aquella a quien los italianos llamaban la *mantellata*, vestida de blanco y negro, podía asegurarse que todo estaba decidido. Esta mujer llegaba precedida de una leyenda. De aquella oscura religiosa que se había atrevido a dirigir al Papa una carta con trazas de amonestación, se contaba —y sólo esto podía justificar su audacia— que los milagros florecían como gavillas en sus manos, que la más insignificante de sus palabras era una profecía y que había venido para traer a Gregorio XI un mensaje del mismo Cristo. No se necesitaba más para que los cardenales hastiados y desconfiados pusieran su atención en la joven visitante. Pero nunca se había visto que una monja insignificante, sin encanto ni prestancia para impresionar a nadie, que no hablaba francés ni latín, sino sólo el toscano de las clases bajas y que decía tantas cosas desagradables, hubiera curado a un enfermo ni resucitado a un muerto.

En nada ayudaba a Catalina la sienense su apariencia. Sólo para los que la conocían bien era luminosa, capaz de exaltar a los demás, bella con esa belleza que escapa a los cánones de la tierra, pero que aureola con brillo sobrenatural a aquellos sobre quienes se posa el Espíritu. Había en ella una inefable ternura, una generosidad ilimitada, que la llevaban a amar a los hombres, quienesquiera que fuesen, hasta en sus abyecciones y miserias y a causa de ellas. Pero también debía ser rígida, severa y hasta despiadada en razón de esta abyección y miseria; existen casos en los que la única manera de amar a los hombres es abofeteándoles en la cara, y en los que el alma más dulce debe revestirse de acero. La religiosa de Siena no vivía más que de la caridad de Cristo, pero sabía que esa Caridad es terrible. No había en esta mujer ni el gracejo, ni la jovialidad, ni la comunicabilidad que harán tan amable a una Teresa de Jesús, mas, retrasando la hora decisiva, vacilaba todavía, imponiendo un combatiente. «¡Quiero!»: esta palabra aflorará sin cesar a sus labios. ¿Cómo hubiera podido ser distinta, si Dios la llamaba a tan duras batallas y ponía sobre sus espaldas todo el peso de aquella época?

Había escuchado el llamamiento de Dios desde su infancia más tierna, a una edad en que de ordinario no se sueña más que en los juegos más simples. A los seis años,[1] ante sus ojos predestinados, había visto abrirse el cielo y presentársele, en una visión, la Parusía;[2] a los siete, realizaba su místico matrimonio con el Niño Jesús. Desde entonces se había dedicado al Señor, con una energía que nada podía vencer, entregada a la severa empresa de convertir al mundo pecador. En toda Siena, la rosa, abierta como una flor de tres pétalos sobre las colinas, no solamente en las barriadas populares, sino hasta en los salones noblemente sombríos de las ricas villas burguesas, de pinas torres de guardia lanzadas al cielo, por todas partes corrió la voz de que la pequeña Catalina, la vigésimoquinta de los Benincasa había recibido el beneficio de visiones sobrenaturales, y vivía en la más retirada estancia de la casa paterna en la barriada de la Oca. No había demasiada propensión a la mística en la agradable ciudad de Toscana; pero existía bastante fe para no extrañarse de que el Hijo del Carpintero hubiese escogido para transmitir su mensaje a la oscura hija de un artesano en tintes.

1. Es discutida la fecha de su nacimiento; muchos autores admiten la de 1347. (E. Jourdan, «La date de naissance de Ste. C.», en *Analecta Bol.* 1922, p. 315, confirma esa fecha, contra Fawtier).

2. Venida del Señor al fin de los tiempos. *(Nota del Traductor.)*

Entretanto, Catalina seguía con sus visiones; a decir verdad, vivía en una familiaridad asombrosa con los grandes misterios. Una noche, Santo Domingo apareció en su celda, mostrándole una túnica que reconoció en seguida: era la que llevaban las Hermanas hospitalarias de la penitencia, especie de tercera orden regular reclutada entre las mujeres y jóvenes de la ciudad, consagradas a obras piadosas y a la oración. Desde entonces, la pequeña Catalina no albergó más que una idea: vestir el hábito blanco y cubrirse con la negra toca de las *mantellata*. Pero se le hizo esperar esa dicha, dado lo extraño que parecía su destino. Cuando por fin fue admitida en la congregación, sintió que se le confirmaba su particular vocación: «Fui elegida —dirá— y enviada sobre la tierra para remediar un gran escándalo»; como el fundador, su padre espiritual, tendría que gritar al mundo la verdad de Dios y su justicia. Emplearía toda su vida en ello.

De este modo, la dura joven, que en 1376 subía la cuesta de acceso a los Doms, realizaba en sí misma este misterio, la coexistencia en un ser de la más pura experiencia mística, la más irreductible a las normas de la razón y de una actividad práctica, incesante, eficaz, propia de un político, de un diplomático o de un tribuno. Nunca, a lo largo de su breve existencia, se quebró el contacto con Aquél que la había llamado por su nombre. Esta mujer que leía en los corazones de los hombres, que era capaz durante cincuenta y cinco días de no tomar más alimento que la Hostia, que dialogaba con Cristo en términos tan claros que podía, en pocos instantes, repetir sus palabras y escribir uno de los más preciosos tratados sobre el alma, esta mujer cuyo cuerpo debía recibir, como otrora el del Pobre de Asís, la gracia terrible de los estigmas, era la misma que iba por las plazas de las ciudades y a los palacios de las municipalidades, y aun a la misma Curia, para gritar en nombre de Dios sus terribles admoniciones. Porque aun en sus éxtasis veía la angustia de Aquél a quien su Iglesia traicionaba y la proximidad de su cólera. Su mística, tan concreta y realista, del todo orientada hacia la enseñanza y el ejemplo, constituía un solo cuerpo con su acción.

Ella no había deseado esa acción: Otro la quería en su lugar. Le hubiera bastado con salir de su retiro, mezclarse con sus conciudadanos, consagrarse con tan heroica simplicidad a ayudar a los enfermos, los cancerosos, los pestíferos, para que brillara a los ojos de todos esta «naturaleza de fuego» que confesaba tener. No tenía dieciocho años cuando se constituyó en su derredor su «bella compañía», un grupo de hombres y mujeres de todas las edades y condiciones, que la consideraban como guía para conducirlos al Padre y que la llamaban, por extraño que pueda parecer, la *dolcissima donna* —la madre dulcísima—. En este grupo de verdaderos cristianos se leía la *Divina Comedia*, se meditaba a los místicos, se escrutaban los artículos de la *Summa* de Santo Tomás, para intentar comprender lo que Dios esperaba de los hombres de aquella época tan dura y peligrosa.

Catalina sintió así sobre ella el peso de la Cristiandad entera. Su fama había salido rápidamente de los límites de Toscana; Italia entera la conocía. En Francia y en el Imperio, lo mismo que en Aviñón, se sabía que posiblemente una virgen de Siena había sido enviada por Dios a una misión misteriosa, y ciertos cardenales se inquietaban, prestos a sospechar de su ortodoxia. Pero ella, a medida que descubría el mundo y a los hombres, probaba más crudamente la angustia de todos. Todo cuanto veía le producía horror y desesperación. Italia estaba más entregada que nunca a sangrientas discordias; ciudades contra ciudades, partidos contra partidos, Güelfos contra Gibelinos. En cualquier ocasión se revelaba una atroz crueldad que dejaba al descubierto los peores bajos fondos del alma humana; se hablaba de sacerdotes desollados vivos, de prisioneros echados a los perros, de condenados enterrados en vida, con la cabeza hacia abajo; y por todas partes se añadía a ello las enormes matanzas llevadas a cabo por los bárbaros de las compañías mercenarias. Nada ganaba la moral con tan afrentosos desórdenes, y la torpeza se extendía con tan poca vergüenza que gustaba de brindarse en espectáculo. Peor aún —y de esta desolación había hablado Cristo a Catalina—, la misma Iglesia, la Esposa mística, mostraba idénticos síntomas.

Llevados de un lado a otro por estos italianos poco benévolos, pero fundados en gran parte, los ecos procedentes del Palacio pontificio de Aviñón justificaban todas las severidades y todos los temores. Pensando en esta universal abyección, la valerosa virgen había lanzado esta terrible frase: «¡Muero, y no puedo morir!»

¿Qué la había determinado entonces a tomar el camino de Francia y marchar a ver personalmente al Pontífice? Pensándolo bien, ninguna otra cosa que su propia conciencia, es decir, la voz de Dios. Llevaba en sí misma un sentido tan alto, tan imperioso, de la Iglesia, un amor tan profundo hacia Aquél «que es el Cristo en la tierra», que no podía admitir que éste no hiciera lo necesario para salvar a la Cristiandad del abismo que iba a devorarla. ¿Había sido realmente enviada en embajada por los florentinos para intentar una reconciliación con el Papa? En tal caso hubiera fracasado seguramente, puesto que con rapidez Gregorio XI, ante las cautelosas maniobras de la ciudad del lis rojo, había exclamado: «O abatiré a Florencia, o Florencia vencerá a la Iglesia.» No se sabe con exactitud, y no pocos historiadores lo discuten. Pero lo indiscutible es que Catalina, al llegar a Aviñón, estaba revestida de una misión mucho más importante que una legación diplomática: era en realidad la voz de la conciencia cristiana, de esa Iglesia desgarrada, humillada, crucificada, de cuya guía ella había recibido el encargo directamente de Jesucristo.

Por lo que sabemos, lo que Catalina expuso a Gregorio XI se resume en este simplicísimo plan: reformar la Iglesia y conseguir la paz entre los cristianos; para ello, terminar con la gran ausencia, ese exilio de Aviñón que privaba a la Cristiandad de su auténtica capital, consagrada con la sangre del Apóstol, y, en seguida, reunir todas las fuerzas de los bautizados en la única legítima empresa: la Cruzada. Hija de Santo Domingo y, por muchas razones, último testigo de la Iglesia medieval, Catalina no pudo hablar de manera distinta a como lo hubiese hecho San Bernardo en su lugar. Y poco importa que, políticamente, como se empeña en demostrarlo cierta crítica, su papel no haya tenido la eficacia que determinados hagiógrafos, siguiendo a Raimundo de Capua, le atribuyen, y que antes de su viaje ya pareciera estar determinado Gregorio XI a dejar Aviñón. La misión de Catalina fue más que política: un papel de profeta y de testimonio. En el instante en que, cara a las influencias contradictorias y a las intrigas, el Papa pensaba aún en suspender su decisión, ¡cómo debió pesar sobre él la palabra vehemente de la mística toscana, que hablaba en nombre de los supremos poderes de la Iglesia y de Dios!

«¡No te pido consejo, sino un signo de la voluntad de Dios!», había dicho Gregorio XI a la joven vidente al concluir sus entrevistas. ¿Cuál fue esa señal? La crónica no nos lo dice, pero se nos impone al espíritu como una evidencia. A la hora en que los ejércitos de Roberto de Ginebra, los bandidos bretones de Malestroit y los mercenarios de John Hawkwood desencadenaban nuevas matanzas sobre Italia; en el momento en que su alma, frente al delirio profético debía percibir más allá de la gloria del regreso, las peores calamidades que se abatirían sobre la Iglesia, ¿qué otra señal hubiera podido dar ella, que llevaba el signo en su carne estigmatizada, que la de la pasión redentora, la de la Sangre de Cristo, de la que en todos sus escritos había hablado como de la única bebida que embriaga y da vida? Nada existía más apto para la situación del mundo, que no podría salvarse sino por el dolor y el sacrificio. De la misma manera que había visto, como traída por sus manos, a la Gracia de Dios penetrar en el alma de aquel joven condenado al que ella acompañara hasta el patíbulo, en el mismo instante en que su sangre reparadora fluía del tronco degollado, así esperaba Catalina, desde el fondo de su angustia, que la Cristiandad fuera restaurada por la Sangre de Cristo, que sabía unir a la suya la de los hombres. No había sido enviada por Dios para decir otra cosa: su misión consistía en recordar a los hombres la señal de la Sangre.

Fuerza y prestigio aparentes

¿Podía justificarse esta angustia, de la que la virgen sienesa era una expresión viva, a los

ojos de los cristianos de su tiempo? Si nos atenemos a las apariencias, no. En el instante en que Gregorio XI se instala de nuevo en Roma, la Iglesia sigue presentándose bajo las apariencias más imponentes, y se precisan ojos muy perspicaces para distinguir todas las fisuras que comienzan a resquebrajar este majestuoso edificio.

Geográficamente, la Cristiandad cubría toda la Europa septentrional, occidental, central y mediterránea. El Islam no conservaba más que una pequeña cabeza de puente, en el extremo sur de la Península Ibérica, en torno a Granada. El peligro representado por la comunidad pagana del principado de Lituania, introducido como una cuña entre Curlandia y Prusia, hasta el Báltico, estaba a punto de desaparecer: el Evangelio comenzaba a penetrar allí y pronto el duque Ladislao Jagellon, al casarse con Edwigis de Polonia (1382), anunciaría oficialmente la victoria de Cristo en sus tierras. En cambio, hacia el Este, el catolicismo romano había tenido que dejar a los Patriarcas cismáticos de Bizancio, Servia, Bulgaria y Rusia las montañas balkánicas y las llanuras rusas; pero la esperanza de una reconciliación entre Oriente y Occidente permanecía fija en las almas cristianas. El gesto de sumisión hecho, de modo personal, por el emperador Juan V Paleólogo, en 1369, ¿no era acaso el preludio de la reunión definitiva de las dos partes de la Iglesia de Cristo?

Realmente existía un peligro, por lejano que pareciera en París o Roma, que no dejaba de inquietar a los espíritus atentos: el de los turcos otomanos, quienes, después de haber anegado toda el Asia Menor, franqueado el Bósforo y puesto el pie en Europa, se disponían a sitiar a Constantinopla, separándola del granero de Tracia. Dominaban el Mar Egeo, mientras el imperio sirioegipcio de El Cairo acababa de liquidar al heroico grupo fiel de la Pequeña Armenia (1375).[1] Pero el peligro musulmán no era valorado en toda su medida por la masa del pueblo cristiano. Espíritus generosos, un tanto quiméricos, se exaltaban en proyectos de cruzada, más por deseo de correr la aventura de Dios a imitación de sus padres, que por razones fríamente políticas: nadie creía que el Asia pudiera vencer a la Europa cristiana y llegar a amenazar su propia existencia.

Por otra parte, ¿no había numerosas y evidentes señales de la próxima victoria de la Cruz en aquel inmenso continente misterioso, donde desde hacía un siglo penetraban misioneros y comerciantes occidentales? En la misma Palestina, el Hermano Menor Roger Guérin había conseguido comprar los Santos Lugares al sultán de Egipto y construir los conventos de Sión, del Santo Sepulcro y la Gruta de Belén, además de una gran hospedería a la que iban muchedumbres de peregrinos. Más aún, cuando comenzaron en 1362 los trabajos para levantar iglesias en los lugares de la dormición de la Virgen y la gruta de la Agonía, ¿no habían los musulmanes hecho venir a obreros de Occidente? Esta implantación del Cristianismo en tierras de Asia no era menos evidente en Persia, donde, desde 1318, la nueva ciudad de Sultanyeh había sido erigida en metropolitana por Juan XXII, poniendo a su frente al dominico Francesco de Perusa; y los misioneros mantenían, a pesar de los esfuerzos islámicos, tal influencia que uno de ellos, el arzobispo Jean Lycènes, de Brujas, será nombrado por Tamerlán embajador ante el rey de Francia, en 1402. Más lejos aún, en la inmensa y profunda China, los prodigiosos resultados obtenidos a comienzos del siglo por Juan de Montecorvino, primer arzobispo de Pekín, parecían llenos de promesas; en 1370, al día siguiente de la revolución que acababa de encumbrar a la dinastía Ming al poder, el Papado envió un nuevo arzobispo, Guillermo de Prato con doce compañeros, sin saber que los nuevos dueños de la China no tendrían para con el Cristianismo la benevolencia de los emperadores mogoles.

Mientras el ímpetu evangélico llevaba a la Cristiandad a una continua superación, una red singularmente cerrada de instituciones eclesiásticas se extendía por las tierras antiguamente conquistadas. Capillas, iglesias, monasterios, colegiatas, catedrales; las señales de la presencia de la Iglesia en los viejos países de Europa eran

PEKIN

1. Cfr. cap. II, párrafo «La marea turca al asalto de la Cristiandad».

innumerables. Parroquias, obispados, provincias, inscribían sobre el suelo los límites dentro de los cuales vivía el pueblo fiel[1]. A seculares circunscripciones, una historia monástica de diez siglos había superpuesto sucesivas fundaciones. Para no citar más que un ejemplo, entre los muchos posibles, Inglaterra no tenía menos de novecientos conventos de todas clases y de todas las Ordenes: benedictinos, cistercienses, agustinos, eremitas, franciscanos, dominicos, carmelitas y otros. Apenas podemos imaginar en nuestros días la fuerza que podía poseer este mundo clerical y la influencia que ejercía en todos los dominios: rebasando largamente los efectivos precisos al servicio de las parroquias, capillas y monasterios, la innúmera milicia de tonsurados —que con este título beneficiaban de preciosos privilegios— se extendía por todas partes, en las cortes reales y en los castillos de los señores, en las universidades lo mismo que en la soledad de las ermitas. Sobre este verdadero ejército de clérigos —tal vez la décima parte de la población adulta de la época— se apoyaba la autoridad de la Iglesia.

Y en la cumbre de esta jerarquía de hombres e instituciones, el jefe supremo, el Papa, heredero de San Pedro, ungido de Dios, conservaba su inmenso prestigio. Las tendencias manifestadas desde la Reforma gregoriana del siglo XI, desarrolladas conscientemente por el gran Pontífice en sus *Dictatus Papae*, que los Santos habían aun precisado —así, San Bernardo reconocía al Vicario de Cristo la «plenitud del poder»— y que por fin Inocencio III y los juristas del siglo XIII habían elevado a doctrina, contribuyeron a la creación de una verdadera monarquía pontificia, una de las más poderosas de su tiempo: los Papas de Aviñón dieron el último toque.

El sucesor del Apóstol aparecía como príncipe y jefe, maestro y juez. Legislador desde que en el siglo XII se había fundado el derecho canónico sobre las bases del famoso «tratado de Graciano»[1], sólo él podía acrecentar el cuerpo jurídico constituido, lo que habían hecho Gregorio IX con sus *Cinco libros*, Bonifacio VIII con el *Sexto*, Clemente V con sus *Clementinas* y Juan XXII con sus «Extravagantes». Como juez, intervenía en las causas más importantes, cuando había complicado algún prelado, recibía las apelaciones de toda juridiscción eclesiástica, absolvía los más sórdidos pecados en el tribunal de la penitencia. Maestro de la disciplina, sólo a él correspondía el derecho de promover la Reforma, cuando lo estimara necesario; y quien hubiera querido obrar sin contar con él, hubiese sido inmediatamente castigado, como había ocurrido con los «franciscanos espirituales».

Uno de los objetivos más tenazmente perseguidos por los Papas de Aviñón había sido el monopolio de los beneficios, es decir, el control pontificio de las investiduras. Desde 1265, Clemente IV, en la bula *Licet Ecclesiarum*, había establecido el principio de que el Papa, puesto por el mismo Cristo, disponía plenamente de todas las funciones eclesiásticas, pero en realidad la Santa Sede no intervenía más que en limitados casos, fuese porque hiciera de árbitro en una elección dudosa, fuese porque llegara, de grado o por fuerza, al reemplazamiento de alguna dignidad. En el siglo XIV, el Papa se había convertido en el verdadero dueño de los nombramientos, no sólo en una serie de ocasiones, definidas por Juan XXII en la constitución *Ex Debito*, sino cada vez que le pluguiera, por la

1. La distribución era muy variable, y el sello de la Iglesia más o menos señalado, según los casos. Las diócesis tenían dimensiones muy diversas: Orange, 345 km²; Bourges, 18.476. Italia tenía 225 obispos, e Inglaterra sólo 21. Las mismas diócesis tenían un número de parroquias sumamente diverso: Amiens, por ejemplo, contaba con 763; Sens, con dimensiones parecidas, 580. Se ve claro que los beneficios eclesiásticos variaban igualmente: diez veces más elevados en París que en Vienne del Delfinado, treinta más que en Die. No se trata aquí más que de aspectos exteriores de la impronta dada por el Cristianismo a las viejas tierras bautizadas: el estudio de la práctica religiosa ofrece mayores dificultades, y será tratado en el capítulo III, «Una fe siempre viva».

1. Cfr. «*La Catedral y la Cruzada*», 1.ª parte, capítulo IV, párrafo «La justicia de la Iglesia y el Derecho canónico».

simple proclamación de una «reserva». Se vió, por ejemplo, a Gregorio XI retener todas las iglesias episcopales y todos los monasterios vacantes durante su reinado. Más aún: «la gracia expectativa» permitía nombrar un sucesor para un cargo aun cuando éste estuviera ocupado. De este modo, el poder laico había perdido terreno ante el poder papal; hasta en el reino de Francia, cuyo dueño habíase aprovechado de sus dramáticas diferencias con Bonifacio VIII para protestar contra el sistema de reservas, la injerencia del Papado en materia de beneficios no había dejado de desarrollarse a lo largo del siglo, haciendo pagar caro las ventajas que los pontífices de Aviñón concedieran a los reyes de París.

Junto a esta servidumbre a la jerarquía católica había surgido otro fenómeno: la proliferación de la fiscalía pontificia. A partir de la primera mitad del siglo XIII, el Papado se preocupa de desarrollar sus recursos, no contento con las rentas de los Estados Pontificios, el Dinero de San Pedro y el pagado por los reyes o establecimientos protegidos por la tiara. A las Cruzadas sobrevivió el «diezmo» orginariamente previsto para financiarlas. Los «servicios comunes», pagados por los prelados; los «annata», entregados por beneficiarios menores; las «vacantes», sacadas de los beneficios en defecto de su titular; los «derechos de expolio», impuestos sobre la herencia de clérigos difuntos, todo ello constituía un notable arsenal para el fisco, al que los Papas de Aviñón consagraron —hay que reconocerlo— los más diligentes cuidados. Con sus presupuestos en perpetuo déficit, se las ingeniaron para multiplicar impuestos y tasas, llegando hasta atribuirse las rentas que los obispos y otras dignidades recibían con ocasión de las visitas canónicas hechas a establecimientos confiados a ellos. Tales excesos conducirían a los más funestos resultados.

Para sobrellevar tantas cargas, el Papa había constituido un gobierno fuertemente centralizado. ¡Se estaba bien lejos del poder casi patriarcal con el que se contentaba en la Edad Media! Descartados los concilios —el último había sido el de 1311, en Vienne del Delfinado, con objeto de reglamentar la cuestión de los Templarios—, los pontífices se habían rodeado de consejos nombrados por ellos mismos, por los que sin embargo no se dejaban dominar. Eran ellos quienes convocaban los consistorios, no consultándoles más que en materias de su elección. Aun las promesas hechas como cardenales, ante el Sacro Colegio, antes de su elección para la tiara, una vez ceñida ésta, eran revocadas y tenidas por inválidas.

Titulares de una autoridad creciente, los soberanos pontífices gobernaban por medio de oficinas, a las que los Papas de Aviñón llevaron a una perfección todavía inigualada: oficinas de la Cancillería, de las que se expedían actas con mil precauciones para prevenir falsificaciones; oficina de la penitenciaría, que interviene en las causas relacionadas con su magisterio espiritual; tribunal de la Rota, encargado de juzgar los procesos cuyos veredictos le están reservados; curia de la «cámara» apostólica, a la que conciernen sus finanzas y controla numerosos colaboradores en incesante turno; un sistema así, podía rivalizar con los de los gobiernos mejor establecidos, por ejemplo el de Felipe V el Grande, inspirado en los métodos de Aviñón.

Pero éste no era más que el aspecto práctico de la inmensa autoridad del Pontífice. Si ejercía poderes cada vez más extensos sobre la Iglesia, a la que consideraba como sociedad perfecta, totalmente independiente, tampoco renunciaba a ninguna de sus prerrogativas sobre el mundo laico. Puesto que lo espiritual superaba a lo material —«como el alma al cuerpo», en frase de Inocencio III—, puesto que el Vicario de Cristo tenía en sus manos «las dos espadas», la que le servía directamente para regir la Iglesia y la que delegaba a los príncipes para los asuntos del mundo, según la doctrina de Bonifacio VIII en *Unam Sanctam* (1302), puesto que el pontífice era siempre, a sus propios ojos y a los de la mayoría de las gentes de la época, el solo dueño legítimo del reino de los bautizados, el Vicario de Cristo, no había, en principio, abandonado ninguna de las concepciones teológicas más categóricas de sus predecesores. Viósele así transferir el Imperio de Luis de Baviera a Carlos de Moravia, erigirse en me-

diador entre Inglaterra y Francia, Venecia y Génova y en tantas querellas feudales. Catalina de Siena, justa expresión del alma de su tiempo, no tenía otra idea que la de un mundo llevado en peso por la Iglesia, absorbido y regido por ella; ejercía un gobierno sacerdotal, el omnímodo poder del Papa, «el Cristo en la tierra». La mística y los canonistas se aúnan para afirmar la gloria impar de esta Iglesia jerarquizada, organizada, investida por Dios con la omnipotencia ejercida por el Pontífice en su plenitud. Tal era la convicción ordinaria de los fieles. Y, sin embargo...

El peso del mundo

Cuenta el cronista Raimundo de Capua que en enero de 1380, tres meses antes de que su Celestial Esposo la llamara a Sí, Santa Catalina, hallándose en oración en una capilla de San Pedro de Roma, elevó los ojos hacia el mosaico que adornaba el pequeño ábside y rompió a gemir. El mosaico representaba la «navicella», la barca de la Iglesia, en medio de un mar desatado y pronto a engullírsela. El Apóstol, al timón, parecía incapaz de dirigir al puerto la débil nave, sostenida sólo por la mano omnipotente de Cristo... Cuando después se le preguntó qué había provocado su dolor, Catalina contestó que le había parecido que esta barca, tan horriblemente amenazada, pesaba sobre sus espaldas, abrumadas, demasiado abrumadas por un peso intolerable. Se preguntaba, en un instante de lucidez desgarradora, si el mismo Señor podría impedir su hundimiento.

La visión de la mística respondía perfectamente a la realidad. Es cierto que hacia el fin del siglo XIV los vientos de la historia soplaban tormentosamente por todas partes y que, para vencer los peligros, la barca del mundo cristiano estaba demasiado cargada. Era menester retocar bastante el majestuoso cuadro de la Iglesia poderosa, ordenada, consciente de sus fuerzas y derechos; y la Cristiandad entera, en todos sus aspectos, presentaba inquietantes síntomas.

Por de pronto, en el plano material.[1] Parecía extinguirse la prodigiosa vitalidad de que había dado testimonio el Occidente en los grandes siglos de la Edad Media; la marca demográfica que, desde el día siguiente al Año Mil, había henchido a toda la sociedad medieval se había detenido y comenzaba incluso a descender: en Francia no habrá más hogares —es decir, familias— en 1789 que en 1328. La peste negra, que acababa de asolar casi a toda Europa entre 1347 y 1349, había diezmado la población de modo inimaginable, aniquilando ciudades enteras, reduciéndolas a la décima y a la vigésima parte de su población, exterminando, según los cálculos más moderados, a un tercio de los europeos y dejando tras sí un olor de carnicería y una terrible angustia. En seguida la guerra la había relevado en su obra destructora y este otro jinete de la muerte se aprestó a trabajar intensamente, sobre todo en Francia. Las consecuencias de tales catástrofes eran numerosas y graves en todos los aspectos: la economía vacilaba, el comercio estaba en ruinas y, sobre todo, los conventos quedaron vacíos, resquebrajándose sus edificios al mismo tiempo que su vida espiritual. Tal vez pueda atribuirse a esta universal decadencia de la vitalidad, a un envejecimiento, fisiológico en cierto sentido, de la humanidad, la baja de calidad de los hombres de primera línea, porque su número había disminuido y los que vivían no valían lo mismo que los de la gran época anterior: salvo en el orden de las virtudes personales, un San Bernardino, un San Vicente Ferrer no igualaron a un San Bernardo o a un San Francisco,[2] y en modo alguno se podrá comparar a un Martín V con un Bonifacio VIII, a un Eugenio IV con un Inocencio III, ni al rey Carlos V

1. Resumimos aquí lo dicho en el último capítulo de «*La Catedral y la Cruzada*», 2.ª parte.

2. Salva el autor, con su referencia a las virtudes personales de los santos, el prejuzgar una cuestión que no está a nuestro alcance, ya que en este terreno de la Gracia y su acción en los hombres sólo de Dios es conocida la importancia de cada santo en sí mismo y con respecto a su época. *(Nota del Traductor.)*

con San Luis, ni al emperador Carlos IV con su antecesor Federico II. Todas estas señales delataban un innegable declive.

Pero ocurría algo más grave. Esta sociedad, herida en sus obras vivas, estaba minada por fuerzas oscuras y temibles. Un escritor de comienzos del siglo XIV, Engelberto d'Admont, en una obra en la que a propósito del imperio romano había establecido un parangón con su época, profetizó que bien pronto surgiría el Anticristo —convicción bastante extendida entonces— e indicó las señales que anunciarían su venida. Apoyándose en un célebre pasaje de San Pablo, en su carta a los Tesalonicenses, recogió las tres más importantes de esas señales, que él llamaba «los tres alejamientos»: el espíritu humano se revolvería contra la fe; los cristianos se rebelarían contra la autoridad legítima de la Sede apostólica; sus Estados romperían la antigua unidad de los fieles. Este monje no era mal profeta; las señales no eran las del fin *del* mundo, como todos los hombres de aquellos tiempos creían, pero anunciaban exactamente el fin de *un* mundo, el término de una sociedad.

Los síntomas de la triple crisis eran ya numerosos y fáciles de hallar de algún tiempo atrás: crisis de autoridad, crisis de unidad y, condicionándolas a las dos, crisis en las almas, las conciencias, los espíritus. Con respecto a la última no se trataba de una de esas recaídas del fervor, de un mero relajamiento de la disciplina, semejante a los muchos conocidos a lo largo de la historia de la Iglesia y a los que una reforma moral como la ya vista en el siglo X, con Cluny; en el XII, con San Bernardo y San Norberto, o en el XIII, con San Francisco y Santo Domingo, hubiera podido poner fin, conduciendo de nuevo al alma cristiana a su fidelidad y a sus deberes. Lo más grave era que, con ocasión de las críticas que pudieran dirigirse a la Iglesia, su autoridad misma fuera discutida, así como la autoridad práctica ejercida desde hacía tiempo sobre los espíritus y las conciencias. La inteligencia se separaba de sus bases tradicionales: todavía no era discutida la fe, pero sí sus relaciones con la razón y el conocimiento. Mientras que antes cuantos luchaban contra la Iglesia no soñaban más que en transformarla —el hereje es esencialmente un creyente—, ahora comenzaba a surgir una familia de espíritus que actuarían fuera de la Iglesia misma. Todas las actividades intelectuales —literatura, filosofía, ciencia, arte— iban a laicizarse. La admirable unidad interior de la conciencia medieval, para la que la fe y la sumisión a la enseñanza cristiana no eran trabas, sino medios de unirse al absoluto, estaba ahora amenazada. la «rebelión» anunciada por el monje d'Admont se acercaba.

De un golpe, la unidad orgánica, moral, social y política a la vez, en que había crecido la gran edad medieval, aparecía extinta. La Cristiandad, poco antes un ideal vivido, no podía sobrevivir a la disgregación de este ideal. Existen numerosos datos, desde fines del siglo XII, que permiten comprobar cuantas fuerzas trabajaban eficazmente contra ella. La evolución política tendía a la concentración de poderes en manos del rey y a una toma de conciencia, cada vez más exigente, de los grupos nacionales y su autonomía. Los Estados-Naciones iban a substituir a la Cristiandad, enfrentándose unos con otros; el tiempo de las grandes empresas colectivas, promovidas para todos los cristianos sin distinción de nacionalidades, bajo la dirección de los Papas, la época de las cruzadas, había terminado. Lo que no significa que hubiese pasado el peligro generador de aquellos grandes impulsos; al contrario, acodado en los bordes de Asia, con la mirada ávida hacia Europa, el turco no esperaba más que una ocasión de lanzar contra ella la ofensiva definitiva, que le permitiera establecer su dominación sobre una buena parte del continente.

Pero si la unidad cristiana estaba gravemente enferma, no lo estaba menos, a pesar de las apariencias, la autoridad misma de la Iglesia, que había sido su orientadora y su garantía. El terrible conflicto que en el umbral del siglo XIV había enfrentado a Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso, cuyo más doloroso episodio fue el «atentado de Anagni», había descubierto cuán precario era el poder efectivo de los descendientes de Gregorio VII e Inocencio III. El traslado de la santa Sede a Aviñón no favoreció la restauración de una autoridad de la que

en adelante sospecharían los demás Estados una complaciente servidumbre a los intereses de Francia. Y existía algo más serio: no solamente el hecho de que esa autoridad fuese discutida en el terreno político; lo malo es que empezaba también a serlo en el jurídico. El renacimiento del Derecho romano tendía a un abatimiento del canónico, fundado en las leyes divinas y en las normas de la Iglesia; la nueva disciplina creía bastarse a sí misma. Desencadenábanse corrientes ideológicas en el seno de la Iglesia, dispuestas a discutir las bases tradicionales de su organización. Ockam, Marsilio de Padua y sus discípulos impugnaron el principio mismo de la autoridad pontificia; en frente se le oponía el de la Iglesia entera, es decir, la colectividad de fieles; y circularon los rumores de que a un Papado desfalleciente convendría oponer el control de un concilio, expresión de la totalidad de la Iglesia. Tales teorías no esperaban más que una ocasión para reafirmarse ruidosamente; el motivo lo daría una elección pontificia discutida, que abocaba a un cisma, cosa no demasiado nueva en la historia de la Iglesia, pero que entonces, en aquellas circunstancias, iba a arrastrar las más dramáticas consecuencias.

Todo lo enumerado era grave. A lo largo de los siglos, la Iglesia había atravesado numerosas pruebas, pero la que se anunciaba hacia la mitad del siglo XIV parecía la peor. Desde luego, existían señales, más favorables, que permitían esperar que esta prueba sería también superada. Los místicos y maestros espirituales, en número considerable, trabajaban por renovar el interior del alma cristiana. La asombrosa animación que se observa en ciertos dominios del espíritu, por el progreso de las letras clásicas y los descubrimientos científicos, podía dotar a la inteligencia y a la sensibilidad cristiana de nuevos instrumentos. Pero la cuestión planteada era la siguiente: frente a esta triple crisis ¿podría el Cristianismo conservar el ascendiente sobre la sociedad que había tenido en la centuria precedente? Y si los crujidos que de todas partes se oían eran los de una corteza hinchada por la savia primaveral, ¿podría dirigir la Iglesia esta joven y violenta fuerza? Durante un siglo y, de modo cada vez más apremiante, los acontecimientos impulsarán la gravedad del problema. Y sólo después de mucho tiempo se dará la respuesta.

El Gran Cisma de Occidente

De las tres crisis, la de la autoridad fue la que más hirió a los contemporáneos; además fue terrible y afrentosa para la Iglesia. Los hechos habían confirmado largamente los negros presentimientos que en los últimos meses habían llenado de angustia a Gregorio XI. Antes de morir pudo adivinar el extraño explosivo que constituía la mezcla de intrigas aviñonenses y de *combinazioni* romanas; y, en un intento de evitar lo peor, había decretado que el Conclave se reuniera inmediatamente después de su muerte, sin esperar a los cardenales distantes, y que la elección se hiciera con una mayoría simple. ¡Pobre papel el de esta bula, para oponerse al huracán que se avecinaba!

Gregorio XI murió el 27 de marzo de 1378; en seguida, los diecisiés cardenales presentes en Roma (de los veintitrés que integraban el Colegio) se reunieron, parloteando durante diez días. Aquello no era aún el Conclave: los Príncipes de la Iglesia buscaban solamente ponerse de acuerdo. ¡Era tanto como resolver la cuadratura del círculo! Aparecían separados en tres clanes, de desigual importancia: cuatro italianos, cinco del «partido francés» y siete «limosinos», de los que sus compatriotas desconfiaban sobremanera. Pero era preciso contar también con un elector de hecho, aunque desatendido, el pueblo romano que asediaba los muros vaticanos y cuyas vociferaciones iban a molestar desagradablemente los oídos de los miembros del Conclave: «¡Lo queremos romano, u os mataremos a todos!» Y las campanas de la Ciudad tocaban a rebato.

A falta de un romano, resultó elegido un italiano, tras un día de discusiones. Los limosinos, incapaces de imponer uno de los suyos, lanzaron el nombre de un prelado que no pertenecía al Sacro Colegio: Bartolomé Prignano, arzo-

bispo de Bari. Contra esta elección o hubo más que una abstención y tres reservas. Pero ¿iba a aceptarla el pueblo? Al mirar desde lo alto de los bastiones de palacio a la muchedumbre enardecida y gesticulante, los cardenales se sintieron inquietos. Para estar bien seguros de que el Espíritu Santo se había posado sobre el elegido, volvieron a la votación y afirmaron que, libremente, el napolitano llegaba legítimamente a Papa. En este momento la turba invadió la capilla reclamando la entronización de un Papa romano. ¿Cómo salir de tan mal paso? Un malicioso inventó el colocar por la fuerza la mitra y el palio pontificio al cardenal de San Pedro, el anciano Tibaldeschi, presentándolo a la horda sobre el trono; en vano protestó, pues las aclamaciones se impusieron a su voz temblorosa. El desfile duró largo tiempo, para que los cardenales más avisados salieran del paso. Al día siguiente, 10 de abril, las autoridades romanas, advertidas de la superchería, se apresuraron a retener en la Ciudad a los doce «purpurados» que aún quedaban allí, e invitarles a entronizar al arzobispo de Bari lo antes posible. Así se convirtió en sucesor de San Pedro Urbano VI, con toda legitimidad, si se mira bien, puesto que la intrusión del populacho había ocurrido después de su elección, pero de un modo al menos discutible, y que ningún brillo añadía a su dignidad.

El mal estaba en que este hombre de bien, austero, excelente jurista, enérgico en los negocios, se iba a revelar sobre la silla pontificia como una especie de furioso, casi un energúmeno, que elevó su carácter huraño a la altura de un medio de gobierno. Deseaba reformar a la Iglesia lo más rápidamente posible, empezando por la Curia y el episcopado, en lo que no le faltaba razón: sólo le faltaban las formas. Declaró la guerra a la simonía, a la incontinencia, al lujo de los clérigos, con tal rigor, que no importaba quién pudiera sentirse apuntado. Con esto, su vocabulario parecía excelente para molestar a todos: el cardenal de Amiens, de gran influencia en Francia, fue públicamente tratado de bribón; el cardenal Orsini, que le había coronado, recibió del Papa su recompensa con el calificativo de imbécil; un célebre recaudador de impuestos, que llevaba a Roma el producto de recaudaciones totalmente legales, recibió las monedas en plena cara, acompañadas de una oportuna cita escriturística que le comparaba a Simón Mago. En vano Santa Catalina de Siena, asombrada, gritaba a este temible representante del amor divino, que debía «moderar, en el nombre del Señor crucificado, los movimientos espontáneos de su naturaleza». Cuando ante un grupo de cardenales franceses, Urbano VI declaró que iba a nombrar tal número de purpurados italianos que ellos no tendrían más remedio que callarse en el Sacro Colegio, el Papa firmó su perdición; Roberto de Ginebra, muy pálido, abandonó la estancia. El irascible pontífice, por añadidura, acababa de reñir con la reina de Nápoles y el poderoso señor de Fondi; ahora se había malquistado a los franceses.

La operación fue montada con rapidez; en secreto, con el pretexto de un descanso, trece cardenales se dirigieron a Anagni, donde, protegidos por tropas gasconas y navarras, mandadas por Bernardin de la Salle, camarada de Duguesclin, empezaron sus deliberaciones. Sintiéndose seguros, rechazaron con desdén las proposiciones de Urbano VI, inusitadamente moderadas, y el 9 de agosto de 1378 declararon producto de coacción, y por consiguiente nula, la elección de Roma; tras lo cual el 20 de septiembre, en Fondi, eligieron a un nuevo Papa, que tomó el nombre de Clemente VII.

La elección no era afortunada. No por falta de méritos en el elegido, sino porque no se trataba de otro que Roberto de Ginebra, el que había preparado la vuelta de Gregorio XI a Italia, por los medios ya dichos, y a quien se reprochaba la terrible matanza de Cesene. Canónicamente, su elección resultaba inadmisible, y así lo juzgó Santa Catalina de Siena, que, sosteniendo a Urbano VI a pesar de sus grandes defectos, llamó a los cardenales de Anagni «diablos con forma humana.» Y, mientras el nuevo antipapa, tras haber vanamente tratado de establecer su dominio en Roma e Italia, volvía a tomar el camino de Aviñón, los Estados jugaban, según sus intereses, a la carta de uno u otro pontífice. El de Roma mantenía la obediencia de Inglaterra, casi toda Alemania, Escandinavia e Italia del norte y centro; mientras

que el de Aviñón era reconocido por Francia, Escocia, España y el reino de Nápoles. Después de excomulgarse mutuamente, los dos rivales no hablaban de otra cosa que de quemarse vivos. Había comenzado el Gran Cisma de Occidente, la más terrible prueba que iba a conocer la Iglesia, y que duraría cuarenta años.

Urbano VI, tal como era, nada hizo por arreglar las cosas. Su agitación llegaba al frenesí: sus mismos amigos lo comprobaban, desolados. Tan rudo como valiente, un día de revuelta en Roma se le vio avanzar solo, frente a la turba hostil, y exclamar mirando a las gentes a la cara: «Aquí estoy; ¿qué queréis?» Santa Catalina, entre sus síncopes, hallaba aún energía para suplicarle y aconsejarle, pero en vano; el 29 de abril de 1380 la santa moría. Cuando supo que algunos de sus cardenales tratabàn de someterle a tutela como un loco, Urbano VI les hizo arrestar, torturar y pasear tras él, atados como fardos, sobre unos mulos, con la cabeza desnuda, bajo la dura canícula, y, después de todo, los hizo ejecutar; el escándalo fue tal que todos los partidarios del furioso pontífice le abandonaron. Así iba a morir, solitario y orgulloso, siempre seguro de su derecho, en 1389. Pero con su desaparición no terminaba el Cisma.

Porque en cuanto murió Urbano VI los cardenales de su obediencia proclamaron a Bonifacio IX (1389-1404), cortés napolitano, del cual, fuera de su probado nepotismo, nada hay que decir. Después los Orsini v Colonna se pusieron de acuerdo para elegir aún a otro napolitano, Inocencio VII (1404-1406). Pero este hombre inteligente y conciliador no logró mantener la paz en Roma y mucho menos en la Iglesia. Y cuando le sucedió Gregorio XII (1406-1415), el octogenario veneciano Angelo Correr. se mostró tan incapaz para mantener el orden como su predecesor. Del lado de Aviñón había la misma debilidad e incertidumbre. Sobre la silla usurpada, Clemente VII se mostraba menos violento que Roberto de Ginebra, pero también menos eficaz. A su muerte, el cardenal de Aragón, el canonista Pedro de Luna, que hacía tiempo deseaba la tiara, la consiguió al fin, convirtiéndose en Benedicto XIII (1394-1422); pero ¿dónde estaba su verdadera autoridad? Austero y piadoso, sinceramente convencido de su derecho y resuelto a hacerlo triunfar, diplomático astuto además de carácter testarudo, ha sido objeto del odio de media Cristiandad. Los franceses, que en principio reconocían su autoridad con bastantes fluctuaciones, chocarreros, le apodaron «el Papa de la Luna»: el nombre podría ser bonito, pero la situación no era menos afrentosa.

Apenas podemos imaginar la confusión que esta anarquía engendraba en las almas. El cisma planteado, no por la voluntad de cualquier emperador germánico, como en otro tiempo, sino por los mismos que detentaban el depósito del Espíritu Santo, chocaba a las conciencias, repercutiendo en la Cristiandad entera. ¡En cuántas diócesis, parroquias y monasterios se veía erigirse obispo contra obispo, sacerdote contra sacerdote, abad contra abad! Nadie podía estar seguro de su fe ni de la validez de su obediencia, y, como dice Froissart, el pueblo «se maravillaba de que la Iglesia, caída tanto tiempo en tales borrascas, pudiera sobrevivir». Los mismos santos se repartían en dos campos: del lado de los papas romanos se alineaban, tras Santa Catalina de Siena, Santa Catalina de Suecia, el Bienaventurado Pedro de Aragón y aquel venerable Gerard de Groote, a quien Tomás de Kempis llamaba «lumbrera de la Iglesia». Pero también los papas aviñonenses tenían quienes respondieran en el cielo por ellos: el gran español San Vicente Ferrer, que escribió todo un tratado para demostrar su legitimidad; Santa Coleta, la admirable reformadora de las clarisas, y ese delicioso y joven obispo de diecisiete años, muerto dos después, el Bienaventurado Pedro de Luxemburgo, sobre cuya tumba se repitieron los milagros tan rápidamente que muchos vieron en ello la prueba de la legitimidad de Pedro de Luna. Cada uno de los dos campos podía tener de buena fe al contrario por infiel. En la batalla de Roosebeke, en 1382, los jefes del ejército francés se preguntaron si tenían derecho a levantar contra los flamencos la oriflama, puesto que no debía desplegarse más que por una causa sagrada: la decisión fue afirmativa, puesto que las ciudades de Flandes reco-

nocían a Urbano y combatirlas era servir a Dios.

No cesaría en adelante de minar a las almas una inmensa angustia ni de llenarlas una gran desolación. Se llegó a creer que, a partir del cisma, nadie entraba en el paraíso. Las antiguas profecías a lo Joaquín de Fiore cobraban nueva actualidad: Telesforo l'Ermite, en 1386, las reeditó con un gran éxito. La gran escisión parecía anunciar el fin del mundo, del que ya se señalaba fecha para 1400. Grupos de penitentes formaban procesiones, vestidos de largas túnicas blancas, por las que se les llamaba *Dealbati*. Trataban de conseguir la indulgencia plenaria para el año jubilar de 1400, pero ¡ay!, ambos Papas, el de Roma y el de Aviñón, la habían vendido ya para el 1399. Los flagelantes producían mayor impresión: también ellos hablaban del Anticristo y del fin del mundo. La Cristiandad, destrozada, se hundía en el caos.

¿Cómo salir de allí? La Universidad de París fue la primera autoridad que propuso un plan. En 1394, después de una inmensa consulta de personas competentes, redactó una memoria en que se establecían tres soluciones posibles: la cesión, el compromiso y el concilio general. En el primer caso, ambos Papas abdicarían simultáneamente; en el segundo, una comisión nombrada por ambos campos solucionaría la cuestión; en el tercero, la asamblea ecuménica de la Iglesia debía pronunciarse. Gerson, el más eminente maestro, deseaba que se ensayaran, uno detrás de otro, los tres medios. Pero ¿cómo persuadir a los pontífices para que aceptaran esa «vía de cesión», la primera de las propuestas, que les descartaba a los dos?

Una tentativa extraordinaria fue propuesta en Francia, bastante reveladora de la confusión en que se hallaban los espíritus. La clerecía, apoyada por las universidades, proclamó en 1398 su sustracción completa e inmediata a la obediencia de Benedicto XIII, a fin de constreñirle a abdicar sin tardanza: Carlos VI selló esta declaración en uno de sus raros momentos de lucidez. Era un hecho inaudito: ¡la Iglesia francesa, apartándose del resto del mundo, se reducía a no ser más que galicana! Pero Benedicto XIII no se dejó intimidar: ni el abandono de diecisiete de sus cardenales, ni los consejos de sus amigos, ni aun un asedio en toda regla de su palacio, consiguieron abatir una energía digna de mejor causa; ¡nunca abdicaría él solo, el primero! Tras cuatro años de diversas vicisitudes, la opinión pública, de vuelta de todo, tornó a su fidelidad; y los jefes de la iglesia francesa, comprobando que en este asunto había riesgo de complicaciones políticas y que, sobre todo, el gobierno real los aplastaba con impuestos extraordinarios, decidieron volver a su obediencia. Pero el cisma no se arreglaba con eso.

Así pues, a la muerte de Inocencio VII, en 1407, todos los cardenales romanos juraron la «cesión», es decir, que quien fuera elegido de ellos, renunciaría a la tiara, si el antipapa se declaraba dispuesto a hacer lo mismo. Se persuadió a Benedicto XIII para que prometiera lo mismo. Una vez elegido, Gregorio XII, fue invitado a cumplir su promesa, lo mismo que su adversario; pero ni el uno ni el otro se avinieron a abandonar su título. Se representó una comedia entre los dos pontífices en la que, con parecida astucia, simularon desear encontrarse en Savona, se detuvieron, efectivamente, a un día de viaje el uno del otro, y por fin se volvió cada uno a sus tierras, lo cual visto por un grupo de cardenales, de uno y otro bando, abandonaron simultáneamente a los perjuros.

Entonces nació la idea de convocar un concilio que desposeyera a los dos. Era la tercera vía preconizada en París. En Pisa, en marzo de 1409, veinticuatro cardenales, catorce romanos y diez contrarios, acompañados de unos trescientos altos prelados, se reunieron en presencia de los embajadores de todas las naciones occidentales. Ilegalmente, puesto que ningún Papa había convocado el concilio. Discutieron largamente, de marzo a agosto, depusieron, con la doble inculpación de cisma y herejía, a los dos pontífices enemigos, para designar uno solo: el griego Petros Filarguis, Cardenal de Milán, que se convirtió en Alejandro V (1409-1410). «¡Oh dichosa elección, concordia reencontrada, oh pacífica unión!» —exclamó la universidad parisiense—. Pero se estaba llegando a lo que nadie había pensado: que los depuestos se negaran a abdicar por orden del concilio. ¡En lugar de dos papas litigantes y discutibles, en adelante habría tres!

Cuadro de los Papas durante el Gran Cisma

Papas de Roma	*Papas de Aviñón*	*Papas de Pisa*
Urbano VI 1378-1389	Clemente VII 1378-1394	Alejandro V 1409-1410
Bonifacio IX 1389-1404	Benedicto XIII 1394-1422	Juan XXIII 1410-1415
Inocencio VII 1404-1406	Destituido en 1417	Destituido en 1415. † 1419
Gregorio XII 1406-1417		
Dimisionario en 1415		

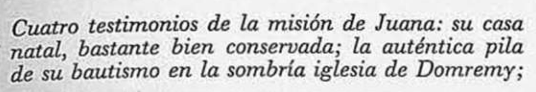
El Concilio contra el Papa: tentativa de Constanza

Esta lastimosa experiencia no era el resultado de un azar, sino el término de todo un movimiento ideológico que venía trabajando a la Iglesia desde hacía tiempo. El Concilio de Pisa fue la obra de una vanguardia de intelectuales que habían hallado en él la ocasión de legislar para toda la Cristiandad en nombre de las doctrinas por ellos elaboradas. Doctrinas rigurosamente revolucionarias que no tendían a otra cosa que a imponer una nueva concepción de la Iglesia, empujadas por toda una corriente de la época, íntimamente asociadas a las teorías nacionalistas que el joven crecimiento de los Estados modernos había puesto de moda, más o menos contaminados por tesis propiamente heréticas, como las de Wiclef y Juan Huss.

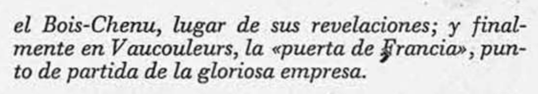
¿Cuál era la constitución de la Iglesia, según la doctrina tradicional, expuesta por los grandes doctores del siglo XIII? Desde Alejandro de Hales a San Buenaventura, desde San Alberto Magno a Santo Tomás, todos estaban de acuerdo en cuatro principios: la Iglesia es una monarquía dirigida por un jefe, el Papa; la primacía de éste procede de Cristo, a través de San Pedro, pero nunca de parte de una delegación de fieles; el consejo de Príncipes, el Concilio, cuando se convoca, no puede hacerlo sin acuerdo del Papa y sus decisiones no son válidas más que con la confirmación pontificia; en fin, siendo el Papa juez soberano en materia de fe y costumbres, nadie puede apelar de sus decisiones a otro tribunal, ni siquiera al concilio. Contra estos principios, considerados como fundamentales hasta nuestros días, se rebelaron los revolucionarios de entonces.

El movimiento había nacido entre los últimos años del siglo XIII y primeros del XIV, con Marsilio de Padua y Ockam [1] que, por otra parte, no limitaban su subversión a este punto solamente. Maestro laico, Marsilio, había llevado a Luis de Baviera, en lucha con Juan XXII, un tratado de curioso título: *El Defensor de la*

1. Cfr. sobre este punto lo dicho en el último capítulo de *«La Catedral y la Cruzada»*, 2.ª parte.



Cuatro testimonios de la misión de Juana: su casa natal, bastante bien conservada; la auténtica pila de su bautismo en la sombría iglesia de Domremy;



el Bois-Chenu, lugar de sus revelaciones; y finalmente en Vaucouleurs, la «puerta de Francia», punto de partida de la gloriosa empresa.









Paz (1324), con el fin de ofrecerle argumentos contra el Papa. Aprovechándose de las ideas que Nogaret y su camarilla habían usado en los tiempos de la lucha entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, las desarrolló desmesuradamente, hasta sostener que tanto en la Iglesia como en el Estado, la autoridad reside en el pueblo quien, por mayoría, la delega en el concilio o se la retira; el verdadero juez de la fe y la disciplina es el pueblo fiel: el jefe elegido, no es más que un ejecutor delegado. Por otra parte, el Obispo de Roma no tiene jurisdicción alguna sobre sus colegas: a lo más, una cortés preferencia. En resumen, a la vista de tales perspectivas, la Iglesia ya no es una institución, una sociedad, sino un conjunto de doctrinas, cuyo depósito común queda confiado a cuantos lo acepten. Esas ideas anárquicas se encuentran también en otros autores, especialmente en Miguel de Cesene, superior de los franciscanos, que exclamaba: «¡Cualquier Papa puede errar en cosas de fe y costumbres, pero la Iglesia, tomada en conjunto, no se equivoca nunca!» Otro hijo de San Francisco, el inglés Guillermo de Ockam, cuya inteligencia y sabiduría superaban en mucho a las de sus predecesores, había repasado las tesis de Marsilio, sistematizándolas y llevándolas a sus extremas consecuencias, en sus célebres *Diálogos* —género escogido por cierta prudencia...—; para Ockam, el concilio, por sí mismo, poseía una autoridad superior a la del Papa, pero sólo la Iglesia, la asamblea de los fieles, aun reducida a un puñado de verdaderos creyentes, es infalible, aun cuando toda la jerarquía se equivocara.

Estas arriesgadas teorías no habían tenido por el momento más que un éxito limitado: chocaban con la resistencia de una tradición más que milenaria, que sentía horror por toda tendencia cismática. La Iglesia las combatió en cuanto tuvo conocimiento de ellas: en la Universidad de París se exigió a los maestros, durante algún tiempo, juramento de no leer *El Defensor de la Paz*. Pero el Gran Cisma ofreció ocasión a estas tendencias de extenderse y encontrar buenas ocasiones de triunfo. Puesto que el Papado se resquebrajaba visiblemente, ¿no tenían razón los teóricos conciliatarios? «¿Quién querrá fundar la estabilidad de la Iglesia sobre la debilidad de Pedro?», preguntaba el doctor parisién Pedro d'Ailly. Nadie podía responderle. La pregunta nacía del escándalo, por doloroso que fuera el formularla.

Comenzaron entonces a proliferar toda clase de tratados, panfletos, proposiciones y comentarios, en los que todo se reducía a proclamar la superioridad del concilio sobre el Papa. En Viena, Enrique de Langenstein, en su «Proposición de paz para la unión y reforma de la Iglesia», se declaró convencido de que el Cisma había sido deseado por Dios para darnos una prueba de que el verdadero poder reside en el pueblo y de que el concilio integrado por todos los obispos dispone del Pontificado: Conrado de Gelnhausen, otro profesor salido de París en 1391, iba aún más lejos al afirmar que no solamente el Papa está sometido al concilio, sino que este último no es más que un congreso de representantes de la Iglesia.

Los de París batían palmas jubilosos con estas ideas. La «Señora Universidad» se mostraba extremadamente orgullosa de su sabiduría y su prestigio, que aseguraba haber recibido de Carlomagno, Roma y Atenas. El procurador Juan Jouvenel la llamaba, modestamente, «la venerable madre enviada por Dios desde el Paraíso». Los intereses materiales del rey de Francia y aun otros de carácter individual se combinaban allí perfectamente con los espirituales de la Iglesia y, como es sabido, nada se detesta tanto en las riberas del Sena como el no llegar al extremo de la moda y de lo nunca visto. «¿Qué importa el número de Papas? ¿Por qué no dos, tres, diez, doce y hasta uno por cada reino?», gritaban los más furibundos de la Sorbona. Y apoyándose en la naturaleza misma de la Iglesia, los más serios llegaban a esta firme conclusión: esa naturaleza es una; entonces, si el Papa no asegura esa unidad, según es su deber, es preciso que otra autoridad sustituya a la suya, y el concilio que se reúna con él o contra él, procederá mejor en bien del pueblo cristiano. Pedro d'Ailly, que no era espíritu ponderado ni un gran carácter, sostenía con violencia esa tesis; más inteligente, Juan Gerson, canciller de la Universidad de París, en su libro *La Unidad*

de la Iglesia, fundaba mejor sus principios, enseñando que si la ley canónica y la civil, que son dos bases de la unidad, llegan a un desacuerdo con la ley divina y la natural, los otros dos fundamentos, los primeros deben ceder ante los segundos; es decir: que contra un Papa perjuro o deficiente, la conciencia colectiva de la Iglesia, depositaria del mensaje de Cristo, tiene el derecho de rebelarse.

Ideas enteramente nuevas, ya se ve, y que, de haberse adoptado, hubieran subvertido el orden de la Iglesia y de sus más sólidas instituciones. Pero en el clima de pasiones en que el cisma había sumergido a la Cristiandad, ¿quién se preguntaba adónde podían llevar esas teorías y si no iba a ser la anarquía su conclusión lógica? En vísperas del Concilio de Pisa, el maestro paduano Zabarella —que andando el tiempo sería sabio cardenal— reunía el haz de sus argumentaciones en un tratado hiriente, titulado *La Jurisdicción imperial,* en el que introducía a un nuevo personaje. «La plenitud de poderes reside en la masa de fieles en cuanto a su origen —se leía allí— y en el Papa solamente en cuanto ejecutor principal»; era necesario, por lo tanto, que el concilio, expresión de la voluntad de la Iglesia, se reuniera, le pluguiese o no al Papa; y si éste no quería convocarlo, existía un hombre, designado para hacerlo en su lugar: el Emperador.

El Emperador acababa de morir; Ruprecht de Baviera y otros tres pretendientes, aspiraban a la sucesión, y el glorioso trono parecía abocado por mucho tiempo a una seria impotencia para resolver la crisis. Con sorpresa general, uno de los aspirantes, Segismundo de Luxemburgo, rey de Hungría, logró imponerse y subió al trono de Alemania. Se trataba de un gran hombre, tranquilo, de facciones enérgicas y cuidada barba. Rápidamente se dirigió a Italia, anunciando su propósito de arreglar la cuestión del Cisma. Llegaba entonces la noticia de la muerte de Alejandro V, en Pisa: una muerte tan rápida que pareció sospechosa; y de la elección, por los cardenales de su obediencia, de Juan XXIII, Baltasar Cossa, cardenal-diácono de Ostia, sobre quien corrían los rumores más penosos —se decía que había sido pirata—, pero que era amigo del nuevo Emperador alemán. La ocasión parecía favorable para que el nuevo «Rey de los romanos» y «Protector de la Iglesia» interviniera en sus asuntos. Expulsado de Roma por un golpe de mano de las tropas napolitanas, apenas podía Juan XXIII oponerse a tal empresa. Durante 1414, la Cristiandad supo que iba a reunirse un nuevo concilio con la esperanza de rehacer la unidad.

El lugar escogido fue Constanza; evidentemente se deseaba sustraer la asamblea a las intrigas italianas, pero Segismundo debía pensar también que, en esta vieja ciudad alemana, el Espíritu Santo tendría para él algunas bondades. Los franceses, descontentos con que la iniciativa se les fuera de las manos, no permanecieron inactivos: hábilmente, enviaron al concilio hombres de primer plano; los cardenales Guillermo Fillastre y Pedro d'Ailly, y Juan Gerson, el gran universitario, todos ellos célebres por sus trabajos y doctrinas; Zabarella, el canonista paduano, que acababa de ser elevado a la púrpura, participaba de sus puntos de vista; así, el cerebro del concilio, sería en gran medida francés.

A Constanza, convertida en provisoria capital de la Cristiandad, afluyeron a lo largo del año 1414 representantes de todas partes y de las más contrarias obediencias. Juan XXIII se presentó acompañado de seiscientas personas; los otros dos pontífices no hicieron acto de presencia, pero enviaron sus legados. Reunidos en increíble acuerdo, se vieron en la ciudad treinta y tres cardenales, cerca de quinientos obispos, dos mil representantes de universidades, casi cinco mil sacerdotes, sin contar a los embajadores de todos los reyes, de cuarenta duques, de treinta y dos príncipes, de mil quinientos caballeros, cada uno con su escolta, de manera que en opinión del cronista Ulrich de Richental, se habían reunido varios cientos de miles de personas. Detalle penoso, que arroja una extraña luz sobre esta asamblea eclesiástica: setecientas mujeres públicas pusieron también sus reales en Constanza. ¡Triste escarnio a la reforma de las costumbres!

Triple era el objetivo propuesto a la ilustre asamblea: poner fin al escándalo de la gran es-

cisión; decretar medidas que suprimieran los abusos, cuya extensión desolaba a los mejores cristianos y contra los que la Iglesia debía haber luchado ya en otro tiempo, especialmente la simonía y el nicolaísmo; y, en fin, ahogar las herejías que ganaban cada vez más terreno. De estas tres intenciones, hay que confesarlo, sólo la primera fue seguida con seriedad; la reforma moral, que dio motivo a largos y frecuentes discursos, estuvo lejos de ser el cuidado dominante del Concilio de Constanza; y en cuanto a la herejía, si es cierto que se quemó al desgraciado Juan Huss, que cometió la imprudencia de meterse personalmente en este avispero canónico [1], nadie hizo el esfuerzo doctrinal necesario para atajar las malas enseñanzas. En ningún aspecto puede compararse el Concilio de Constanza al admirable Concilio de Trento que, ciento cincuenta años después, salvará a la Iglesia y dará bases estables al universo cristiano.

Al menos, la cuestión precisa por la que se había reunido el concilio, recibió una solución. ¿Era posible elegir entre los tres papas? Evidentemente, no. Se precisaba descartar a los tres para elegir a otro; pero esto era más fácil de decir que de hacer. Se tenía a mano a uno de esos desastrosos rivales, Juan XXIII: a éste, pues, fue a quien se cogió en seguida. Los franceses habían logrado que se admitiera el voto por naciones y no por cabezas: frente a los italianos, Francia, Inglaterra y Alemania se entendieron bien; Segismundo abandonó a su protegido. De golpe, creció contra el sarnoso, el despellejado, una marea de ignominias, un asalto general. Con una custodia de arqueros, Juan XXIII huyó de la ciudad, esperando que su ausencia quebrantaría al concilio. Pero no ocurrió nada. Su nuevo protector, el duque de Austria, significaba muy poco al lado del dueño de Alemania. Tratado de simoníaco, de vendedor de prebendas, de incestuoso, sodomita, fornicario y otras lindezas, públicamente acusado de ser el asesino de su predecesor, el desgraciado se desmoronó. Aceptó firmar su condena, escribiendo en ella su solo nombre, Baltasar. Semejante humildad le valdría un último resquicio de consolación: cinco años más tarde, el verdadero Papa, Martín V, le reintegró al Sacro Colegio, y el admirable sepulcro que Donatello le haría en el Baptisterio de Florencia, iba a ser digno de un soberano Pontífice.

Quedaba por normalizar la suerte de los otros dos, Benedicto XIII y Gregorio XII. Este último se mostraba cansado del desolador papel que debía representar: aceptó volver a convocar el concilio, cuya legitimidad era discutible tras la huida de Juan XXIII; después de lo cual, negoció su abdicación, para que se le economizaran susceptibilidades, gesto que llegaba con siete años de retraso, pero que a pesar de todo débesele tener en cuenta.

El terrible Benedicto XIII se pasaba los días en incesantes desplazamientos de Perpignan a España, más «Papa de la Luna» que nunca, rodeado de un grupo de cardenales fantasmas, aunque pronto abandonado por sus propios partidarios de Aragón, Armagnac y Foix, pero empeñado en proclamar que sólo él era el verdadero Papa. En vano fue Segismundo personalmente a suplicarle que aceptara una solución honrosa; refugiado en su peñón próximo a Valencia, clamaba que toda la auténtica Iglesia estaba con él, sobre esa roca española, ¡lo mismo que la humanidad entera estuvo con Noé en el arca! Fue necesario proclamar su incapacidad (1417), lo que no le impidió seguir creando nuevos cardenales que, a su muerte, eligieron aun otro antipapa, Clemente VIII; a la abdicación de este último, no quedaba más que un cardenal rebelde, pero el espíritu de Pedro de Luna sobrevivía en la minúscula corte arisca de Peñíscola; he aquí cómo fue elegido Papa, por unanimidad, Benedicto XIV el escriturario de Rodez. Pero esto no iba a hacer demasiado ruido.

De este modo fue resuelta, no sin dificultades, la cuestión del Cisma: los tres adversarios quedaban eliminados. Bastaba, pues, escoger a un Papa legítimo. ¡No era cosa tan sencilla! Las facciones minaban la asamblea de Constanza y los buenos espíritus se preguntaban si los cardenales de tres doctrinas no se dividirían al momento de votar. Fue Segismundo quien, invo-

1. Cfr. cap. III, el párrafo dedicado a Juan Huss.

luntariamente, selló la unión. Aquel Constantino brutal cuyas intervenciones en la asamblea se hacían cada vez más indiscretas, acabó por indisponerse con todos los purpurados, sin distinción de origen ni de partido. Cuando dejó entrever su intención de seguir controlando a la Iglesia, bajo pretexto de conseguir la reforma antes que cualquier elección, los cardenales franceses no hubieron de trabajar demasiado para agrupar en un bloque a todos sus colegas; Guillermo Fillastre hablaba nada menos que de llegar hasta el martirio para hacer frente al nuevo tirano. Pero no hubo necesidad de llegar tan lejos. La corte de Inglaterra, entonces en plena gloria, propuso una mediación, que Segismundo se apresuró a aceptar. En las Kaufhaus se reunió el conclave, excepcionalmente integrado por cardenales y treinta representantes de las cinco naciones cristianas. Después de ocho días solamente, Otto Colonna, de ilustre familia romana, antiguo cardenal de la obediencia de Inocencio VII, era elegido con el nombre de Martín V (6 de noviembre de 1417).

La paz había vuelto a la Iglesia: pero, ¿quería decir esto que todas las dificultades fueran vencidas? ¡Nada de eso! En definitiva, ¿quién había puesto fin al escándalo de la impía separación? El concilio, irrefutablemente. ¿No daban, pues, razón los hechos —al menos en apariencia— a los teorizantes de la supremacía conciliar? En Constanza, precisamente, habían sido votados unos decretos que, de ser reconocidos como válidos, someterían al Papado a una tutela. El uno afirmaba que «representando el concilio general a la Iglesia católica y recibiendo su poder inmediatamente de Cristo, todos le debían obediencia, cualquiera que fuese su dignidad o estado, incluso el Papa». El otro, votado poco antes de la elección de Martín V, el decreto *Frequens*, que instituía al concilio como autoridad normal y regular en la Iglesia, fijaba su periodicidad (cinco años, por de pronto; después siete y diez) y en suma no dejaba al Papa más que el oficio de primer ministro elegido por un Parlamento que se encargaría de controlarle. ¿Eran tales decretos decisiones circunstanciales o, como pensaba Gerson, fijaban una norma? ¿Qué canonista lo hubiese podido decir? Todo dependía, en definitiva, de la energía y habilidad del nuevo Papa.

No era Martín V hombre que se dejara engañar. Pudo verse al día siguiente de su elección: en el juramento que prestó, se abstuvo intencionadamente de nombrar a Constanza entre los concilios ecuménicos cuyos decretos le comprometerían... Después de lo cual, solicitado por Segismundo para que se quedara en Alemania y por los franceses para que volviera a Aviñón, tomó valerosamente el camino de Roma, prefiriendo el campo de ruinas en que se había convertido la Ciudad Eterna y los lobos que recorrían la campiña romana, a las exigencias que sabía. Era un hombre enérgico, en pleno uso de sus facultades, con cincuenta años, instruido, de juicio seguro, de irreprochables costumbres y, sobre todo, había sabido mantenerse al margen de las intrigas: su cohorte de sobrinos, que tanto había de reprochársele, le servía para tener en un puño a las grandes familias italianas y hacer frente a la anarquía de la Península. La firmeza con que anunció su deseo de reanudar la indispensable obra de reforma [1], debía asegurarle el respeto de los hombres, las oraciones de su protegida, santa Francisca Romana [2] y la benevolencia de Dios. En cuanto al problema decisivo, sus relaciones con el concilio, lo solucionó con soberana habilidad.

No hubiera sido posible sacudirse la tutela de la asamblea, ni rasgar el decreto *Frequens*. Martín V esperó su momento, pero declarando, a quien quisiera oírle, que el solo nombre de concilio le producía horror. En la fecha prevista, en 1423, reunió a la asamblea, ahora en Pavía, y después, pareciéndole que Felipe-María Visconti, tirano de Milán, estaba demasiado cerca, en Siena; una oportuna peste permitió el traslado. Una vez hecho esto, envió a unos hombres de confianza, capaces de hacer frente a los teorizantes conciliares; especialmente, el dominico Jerónimo de Florencia, célebre orador de la época. Hábilmente, los partidarios del Papa trabajaron en escindir a los contrarios, cosa que so-

1. Cfr. cap. III, «¿Se reformará la Iglesia?»
2. Cfr. íd.; ibíd.

bre todo era fácil de lograrse entre franceses e ingleses. Por primera vez desde hacía tiempo, los parisienses de la Universidad se sentían menos seguros de sus tesis, aunque en la Sorbona eran enseñadas como artículos de fe. Tras un año de vanas discusiones, el Concilio de Siena se deshizo, no sin haber *ordenado* la reunión de otro siete años más tarde, en Basilea. Martín V aceptó: no se arriesgaba ya a ver a la asamblea contra el trono de San Pedro. El cardenal Cesarini, unánimemente respetado por su inteligencia, cultura y sus virtudes brillantes, presidiría el próximo concilio y esto daba toda garantía desde ahora. El último antipapa acababa de desaparecer, sin dejar apreciables huellas. El Papado parecía en camino de reconquistar toda su antigua autoridad. Cuando el «segundo fundador de la realeza pontificia», el restaurador de Roma, murió de un ataque de apoplejía, en febrero de 1431, la difícil partida parecía casi ganada.

Un Pontificado movido: Eugenio IV (1431-1447)

Casi, pero no del todo; y bastaba bien poca cosa para llegar a un resultado. Cuando el conclave, reunido en el convento de la Minerva, hubo designado para suceder a Martín V al cardenal de Siena, Gabriel Condulmero, patricio de Venecia y sobrino de Gregorio XII, la elección pareció excelente. El nuevo Papa, que tomó el nombre de Eugenio IV, era efectivamente respetable en todo y aun digno de admiración en muchos aspectos. Afable y distinguido, reservado, pero desprovisto de ceño, prosiguió en la sede apostólica su vida monástica de agustino, o, mejor dicho, la que todos los monjes debían llevar, privándose del vino, no comiendo más que frutas y legumbres, levantándose a medianoche para rezar los maitines: como un santo. Unía a esto una resuelta hostilidad a todo nepotismo y un deseo de gobernar únicamente para los intereses de la Iglesia. Hubiera sido perfecto si a todas estas virtudes uniera la flexibilidad y astucia de un diplomático. Pero, inflexible en sus decisiones, duro en sus mandatos, aquellas cualidades que le faltaban hubieran sido conceptuadas por él como pruebas de debilidad y lasitud.

En el conclave, Eugenio IV, como todos los cardenales, tuvo que suscribir una especie de capitulación que, de ser aplicada, haría del Pontífice un ser sumiso al Sacro Colegio, el único facultado para recibir el juramento de fidelidad de los vasallos y funcionarios, firmar las alianzas, declarar la guerra y, más aún: controlar la reforma de la Iglesia, incluida la de la Curia pontificia y su jefe. ¿Tanto despreciaban los cardenales al futuro Papa y al próximo concilio? Parece que sí. Un Pontífice diplomático hubiera sacado partido de la situación, para desembarazarse del concilio, apoyándose en el Sacro Colegio y para reducir en seguida a los purpurados a sus puestos: si alguna vez hubo ocasión perdida fue esta que Eugenio IV dejó pasar al comienzo de su pontificado.

El Concilio de Basilea estaba a punto de abrirse: nadie podía impedirlo, a pesar de las circunstancias poco favorables: la guerra de los husitas diezmaba la Bohemia; a las mismas puertas de Basilea, Felipe el Bueno, duque de Borgoña, solventaba sus asuntos con Federico de Austria; Francia, donde Juana de Arco iba a subir a la hoguera, vacilaba en plena anarquía. No fue un concilio lo que se reunió en la ciudad renana, tan rosada y limpia, a la orilla del Rin, tan verde, sino una especie de conciliábulo, donde unos cuarenta abades, una cincuentena de clérigos y todo un grupo de universitarios gritaban a pleno pulmón que ellos representaban a la Iglesia universal. Ni siquiera estaba presente el cardenal Cesarini, ocupado en una cruzada contra los herejes checos. De un manotazo, Martín V hubiera apagado el rescoldo de Basilea, y todo hubiera concluido.

Eugenio IV perdió seis meses. Estaba —hay que confesarlo— demasiado ocupado en disputar a los Colonna, herederos de su predecesor, un buen número de riquezas eclesiásticas que habían sustraído. Los fanáticos del partido conciliar, aprovecharon la distracción para rehacerse y organizarse; algunos obispos se reunieron en Basilea. El cardenal Cesarini, cuyos cruzados

habían huido desordenadamente ante los husitas, se incorporó a la asamblea, declarando que para vencer a la herejía sería necesaria la autoridad adunada de la asamblea y del Papa, y así este pequeño concilio de bolsillo descubrió repentinamente una razón para existir. Este fue el preciso momento en que llegó a Basilea una bula de Eugenio IV que determinaba su disolución y la convocatoria de otro en Bolonia dentro de dieciocho meses.

El efecto fue desastroso: el cardenal Cesarini, en una patética carta, evocó la «explosión de cólera y desesperación» que respondió a la lectura del documento pontificio. «¿Por qué —decía el gran Legado— romper bruscamente con este concilio que no había manifestado ninguna hostilidad en principio al Pontífice?» Adelantándose a Mirabeau en la Asamblea de Versalles, los Padres de Basilea recurrieron a la amenaza, declarando que no abandonarían sus lugares si no eran obligados por la fuerza. Segismundo, que negociaba su apoyo a cambio de una consagración imperial en Roma, mantenía bajo mano a los extremistas conciliares. Aun el sabio Nicolás de Cusa, maestro de la unidad y la concordia, en su vasto plan de reforma que acababa de aparecer, el *De Concordia catholica*, declaraba indispensable el apoyo del concilio. Cuando fue elegido Eugenio IV, se comparaba su venida a la del Arcángel Gabriel ante la Santísima Virgen; pero ahora se estaba cada vez menos dispuesto a contestar: «¡Hágase según tu Palabra!»

El conflicto parecía inevitable. A Basilea llegaban refuerzos de todas partes. El rey de Francia, Carlos VII, que preparaba a largo plazo la maniobra encaminada a rematar la Pragmática Sanción de Bourges, apoyaba el movimiento. Borgoña, Escocia y Castilla, hacían lo mismo. Un incidente permitió poner en duda la legitimidad misma del Soberano Pontífice: la apelación llevada ante el concilio por el respetable cardenal Capránica, a quien Martín V había elevado a la púrpura, pero sin tiempo para enviarle el capelo, y a quien Eugenio IV —error insigne— trató de impostor rebelde. ¿Si Capránica era un auténtico cardenal, habiendo sido excluido del conclave, la elección del Pontífice no resultaba tachada de nula? La situación se hizo tan confusa, que los nuncios no podían hacerse entender en el concilio; y el Papa, requerido a comparecer, fue declarado contumaz. En Roma, en la propia Curia, el huracán se desencadenó; a pesar de la prohibición pontifical, los cardenales se evadían y se encaminaban a Basilea. ¿Adónde iban a ir?

El año 1433 fue decisivo. En febrero, cambiando repentinamente de táctica, Eugenio IV lanzó una bula por la que autorizaba el Concilio de Basilea y ordenaba la reunión allí del mayor número posible de sacerdotes; la maniobra era burda y no podía dar resultado. Reteniendo del documento solamente la aprobación pontificia, los Padres del concilio reaccionaron con más arrogancia. De no haber estado presentes, para frenarlos, los príncipes laicos, sobre todo Segismundo, a quien el Papa acababa de coronar emperador en Roma, rápidamente hubiera concluido todo en un nuevo cisma. En vano el cardenal Cesarini proponía una fórmula de conciliación; exasperado, el Papa amontonaba nuevas bulas con las que pretendía anular las decisiones conciliares. Era demasiado. La Cristiandad sentía horror por un nuevo cisma. Emperador, príncipes y reyes, cardenales y canonistas, hasta el Dux de Venecia, patria del Pontífice, todo el mundo suplicó a Eugenio que cediera. Comprendió entonces que ésta era su última oportunidad, y la bula *Dudum sacrum* consagró su sumisión. Una breve restricción no añadió nada a la gravedad del hecho: el Papa declaraba haber aprobado el concilio, pero no todos sus decretos. Un prelado alemán, evidente amigo de la hipérbole, aseguró que «el mundo no había recibido gracia más grande desde la Encarnación» que ese día de Navidad en que llegó a Basilea la noticia de que el Papa había capitulado.

Un nuevo acontecimiento iba a añadirse después a las tribulaciones del desgraciado Pontífice, amenazado en la misma Roma. Los Colonna, apaciguados temporalmente, no se habían rendido. Y hallaron un aliado, dispuesto a hacer con ellos frente común contra el Papa: el duque de Milán, Felipe-María Visconti. Descontento por los favores recibidos por Florencia y Venecia, las repúblicas que más odiaba, invadió

los Estados de la Iglesia, lo que determinó una viva agitación en Roma. En un intento de contener la invasión, Eugenio IV tomó a sueldo al *condottieri* Francisco Sforza, lo que resultaba bastante arriesgado. La situación empeoró durante toda la primavera de 1434. Por fin, sintiéndose poco seguro en la ciudad de Roma, el Papa decidió huir. Su evasión fue una verdadera novela de aventuras. Vestido de benedictino, en la noche del 4 de junio salió a caballo, acompañado de uno solo de sus leales, para embarcar clandestinamente en Ripagranda. Pero los romanos se habían dado cuenta de su marcha y se lanzaron en su persecución. Desde la orilla, una lluvia de flechas y piedras cayó sobre el navío. Entre la basílica de San Pablo y Ostia, una enorme gabarra intentó cortar el camino del barco en que viajaba el remero de San Pedro, quien, echado en el fondo, cubierto con un escudo, seguía con angustia la dificultosa maniobra de su piloto Valentín que, no contento con haber evitado el abordaje, intentaba ahora atacar el espolón de su adversario y echarlo a pique. Llegado a Ostia, por fin, respiró; desde allí, Eugenio IV se dirigió a Pisa, hacia Florencia. En modo alguno acobardado, dio a todos sus fieles la orden de reunírsele en el convento de Santa María Novella, donde se había instalado.

Esta asombrosa demostración de energía y valor dio a Eugenio IV cierta autoridad. Un buen número de cardenales se agrupó en su derredor en Florencia; la república del lis rojo, orgullosa de verse capital de la Iglesia, aseguró su protección. Tomando la iniciativa, Eugenio ordenó la clausura del Concilio de Basilea, en pleno caos ya, al que su legado acababa de abandonar, y la inauguración de un nuevo Concilio en Ferrara. Casi inmediatamente, sucedió algo que acrecentaría considerablemente su prestigio: iba a realizar el sueño de tantos cristianos, desde 1054, la reconciliación de la Iglesia oriental con Roma, la unión de las dos partes de la Cristiandad.

El proyecto estaba pendiente desde hacía tiempo, pero la amenaza turca sobre Bizancio dificultaba su realización. Salónica acababa de caer en 1430; en marzo de 1438 llegaron a Ferrara el *Basileus* y el Patriarca, con una compañía tan abundante que parecía griega la ciudad toda: en la Catedral se pusieron cuatro lujosos tronos el más alto para el Papa, uno un poco más bajo para el Patriarca y dos, menos elevados, pero iguales, para los emperadores. Pero no tardaron en presentarse innumerables dificultades entre griegos y latinos, tanto en cuestiones doctrinales como en detalles de preferencias, sin hablar de la peste, que, haciendo acto de presencia en Ferrara, obligó al concilio a dirigirse a Florencia, siempre rodeado de fausto, como nos lo muestra en los muros del palacio Riccardi, Benozzo Gozzoli. Por fin, tres meses de interminables conversaciones, gracias sobre todo a la acción de un prelado oriental, Bessarion, futuro cardenal romano, los partidos terminaron por ponerse de acuerdo; en junio de 1439 fue votada una solemne declaración que proclamaba «al Pontífice verdadero Vicario de Cristo, Padre y Doctor de todos los cristianos». Un mes más tarde estaba firmada el acta de unión; esto constituía para Eugenio IV una brillante victoria, aunque en realidad iba a ser muy precaria y desprovista de resultados.

Entretanto, en Basilea la atmósfera se había convertido en algo a la vez pesado y frenético. Para dar una lección de moral a esa Sodoma, esa Gomorra, esa Babilonia de perdición que era Florencia, se instauró en la gentil ciudad rosada un clima de terror puritano, en el que beber, cantar, divertirse y aun descansar honestamente eran pecados. La lucha contra el Pontífice era sostenida por un fanático, el cardenal Luis Alemán. En vano multiplicaron los grandes Estados advertencias y reservas. En septiembre de 1439, mientras el Cardenal Cesarini cambiaba las riberas del Rin por las del Tíber y Nicolás de Cusa estaba en vísperas de lograr el capelo cardenalicio negociando hábilmente la sumisión de los príncipes alemanes, los basilenses, cada vez más excitados, consumaban su ruptura eligiendo a un antipapa. La elección fue extraña, pero decente; habían ido a fijarse en un laico, viudo, padre de nueve hijos, el príncipe Amadeo VIII de Saboya, por la simple razón de que era rico, de buena apariencia y, sobre todo, de irreprochables costumbres, lo que no estorbaba nada. Dejando, pues, las riberas lacustres

de la ermita de Ripallo, donde habitaba, llevando una vida que en nada justifica la reputación que el populacho asoció a su nombre, el saboyano se dirigió a Basilea, donde entró solemnemente —doce jacas representaban a los doce apóstoles...—, vestido de una admirable capa de oro. Tomó el nombre de Félix V... y, después de todo, se dio cuenta del avispero en que se había metido. Efectivamente, los Padres del concilio parecían muy persuadidos de que ellos eran los amos: Félix V vio, por ejemplo, aparecer decretos «conciliares y pontificios», como el que instituía la fiesta de la Visitación, sin haber sido advertido de ello. Y sobre eso, Basilea ofrecía el más acabado ejemplo de ese lodazal en que puede convertirse un régimen democrático, cuando no existe, para ordenarlo, ni una autoridad superior, ni un verdadero sentido del interés común. Todo degeneraba en intrigas y rivalidades personales. Las causas llevadas al concilio —empeñado en conocerlas todas— languidecían interminablemente. En cualquier caso, la asamblea estaba desacreditada.

La hora del desquite había sonado para Eugenio IV, y supo aprovecharla. Dejando Florencia, se dirigió a Roma, adonde le llamaban los mismos romanos, entristecidos de ver otra vez a la Ciudad desposeída de su Pontífice y entregada sin arbitrio a los odios sangrientos de los partidos. Su vuelta tuvo las características de un verdadero triunfo. En seguida supo ganarse el entusiasmo popular predicando una cruzada contra los turcos: Scanderbeg, Juan Huyanda y Ladislao de Hungría la llevarían a la victoria —aunque en realidad la llevaron al desastre—. Y, sobre todo, convencido de que la habilidad diplomática era más provechosa que la fuerza, Eugenio IV se propuso esmerarse en utilizar contra el concilio la indignación general, con el fin de hacerse amigos. En estas maniobras fue poderosamente ayudado por uno de los hombres más finos de su tiempo, el curioso Eneas Silvio Piccolomini, humanista de talento, de costumbres poco menos que austeras, que sucesivamente había sido secretario del Cardenal Capránica y de Félix V, y que llegaría a ser el Papa Pío II. Este maravilloso diplomático, habiendo comprendido que la única causa buena era la del verdadero Papa, se sometió a él y trabajó esforzadamente para atraerle a los príncipes, especialmente al nuevo señor de Alemania, Federico III. Sintiéndose abandonados, los Padres de Basilea y su desmedrado antipapa se prepararon a la capitulación: no se trataba más que de salvar el honor, a lo que el astuto Piccolomini se aprestó celosamente. Fingió creer que su sumisión era totalmente voluntaria y que era su propósito que Félix V se convirtiera en simple cardenal y legado: el saboyano se hizo de rogar un poco; a fines del año 1447, la solución de toda esta triste crisis era casi un hecho. Pero Eugenio IV no estaba destinado a saborear las mieles de su victoria: tras un pontificado tan agitado, el Señor le concedió la gracia de una muerte dulce el 23 de febrero.

«Su corazón estaba en lo alto —dice Eneas Silvio Piccolomini—, pero no conocía medida y tenía la costumbre de tomar por regla de conducta, no lo que podía, sino lo que quería.» Bossuet nos ha enseñado que éste es un mal grave, y los acontecimientos habían enseñado al Pontífice que no se desprecian en vano sus lecciones. Pero, al menos, este hombre discutido tiene un indiscutible mérito: el de poseer un alto concepto de su título y de su puesto, y saber salvar el prestigio aun en la desgracia. Dícese que la tiara pontificia cincelada por Ghiberti para este asceta pesaba quince libras de oro, adornada de esmeraldas, zafiros y rubíes; y la cohorte de artistas que le rodeó siempre pone un matiz más amable en el retrato de este luchador indómito que fue amigo de Fra Angélico...

Non placet Spiritui Sancto

El Papado salía victorioso de la terrible crisis. Le colocaba sobre el concilio, incapaz de imponerle su tutela; le situaba también sobre el Sacro Colegio, que en vano intentara, en cada conclave, imponer las *Capitulaciones* al pontífice, para maniatarle. Aun en la esfera temporal, su victoria resultaba brillante; sus súbditos de la Italia central parecían domados. Uno de sus mejores turiferarios, Juan de Torquemada,

en su *Suma de la Iglesia,* redactada entre 1448 y 1449, reafirmaba con vigor los derechos del Pontífice, su poder supremo, su universal autoridad. Parecía no haber nada torcido, y, sin embargo...

Recordando una de las más movidas sesiones del Concilio de Basilea, donde se había visto a los dos partidos presentes enfrentándose con los puños levantados, en la Catedral, el uno dueño del púlpito y el otro en el banco de los notarios, cada uno gritando sus argumentos, el excelente cronista gracias al cual sabemos todo esto concluye tristemente: *Non placet Spiritui Sancto*... No, tales discordias, esas rebeliones, esos cismas, esas maniobras, no cooperaban a la obra del Espíritu Santo. Victorioso, el Papado había usado en gran manera sus fuerzas en la lucha; pero también había perdido mucho prestigio. El mundo estaba lejos de haber sido desintoxicado de las ideas lanzadas por los teóricos del concilio sobre la limitación de los poderes pontificios, la reglamentación de las excomuniones y entredichos, y sobre todo el control por el pueblo cristiano de las finanzas eclesiásticas: este último punto, sobre todo, hallaba en todas partes una calurosa acogida. Y, a decir verdad, no era sólo la Santa Sede la que salía más o menos debilitada de la tormenta, sino toda la Iglesia, que con ella había quedado sacudida. Lo que las ideas de Ockam y Marsilio no hubieran podido hacer por sí solas, la crisis sucesiva del destierro de Aviñón y los cismas lo habían hecho; no se habitúa impunemente a las turbas a discutir lo que debe permanecer indiscutible y a poner en tela de juicio la legitimidad de sus jefes.

Esa crisis de autoridad, de la que el Papado había dado un lastimoso ejemplo, había repercutido, de arriba abajo, en la jerarquía católica. En algunas diócesis se obedecía tan poco a los obispos como al Papa y al antipapa en los países de su obediencia. Cada vez más, parecían instrumentos en las manos de poderosos laicos. La crisis no era menos grave en las Ordenes religiosas, que —casi todas— se habían escindido durante el Gran Cisma en partes enemigas, cada una con su general. La piedra fundamental que había tenido la Iglesia al ser instituida monárquicamente, en un plano universal, estaba se diría en vías de desaparecer: aparecía ahora fraccionada en grupos nacionales, más o menos enfeudados a los príncipes. Las grandes abadías benedictinas, los conventos de premostratenses, escapaban prácticamente a toda autoridad central. Durante treinta años no había podido reunirse el Capítulo General de los Cistercienses.

Pero no sólo en la organización y disciplina eclesiásticas había llegado la crisis de autoridad a las más tristes consecuencias. Los grupos nacionales se habían aprovechado de ella para levantarse con libertades cada vez mayores frente a la Santa Sede, y los Estados buscaron el modo de imponerle ciertas limitaciones. Se trataba de un acontecimiento capital, lleno de consecuencias para el futuro. La renovación de los estudios del Derecho romano y el análisis de la *Política* de Aristóteles habían revalorizado la noción de Estado, poder superior a todos los individuos, a todos los particularismos y privilegios, y a cuya soberanía no se le reconocían fronteras. Desde entonces fue concebida la sociedad civil como plenamente dueña de sus destinos. Para descartar cualquier injerencia de la Iglesia en los asuntos temporales, los legistas franceses e ingleses se habían dedicado a rebuscar, en olvidados tesoros de tradición, las costumbres de sus respectivas monarquías, lo que pronto se iba a llamar pomposamente las «leyes fundamentales»; los legistas imperiales, por su parte, rechazando las consecuencias de la pretendida «donación de Occidente al Papa por Constantino», y la tesis teocrática según la cual el Vicario de Cristo había concedido el Imperio a los griegos, después a los francos y por fin a los germanos, habían exaltado el poder universal de su Señor. Tras la violenta crisis que puso frente a frente a Felipe el Hermoso y a Bonifacio VIII en la lucha por la primacía, Guillermo de Nogaret, doctor en leyes por la Universidad de Tolosa y consejero del rey de Francia, no había carecido de imitadores. Todo un movimiento de intelectuales, puesto en acción, había encontrado en Marsilio de Padua el teórico de un Estado laico a cuyo servicio debía ponerse la Iglesia. A mediados del siglo XIV, la creciente

influencia de Guillermo de Ockam contribuyó a reafirmar la tesis del derecho positivo, radicalmente opuesto a los principios jurídicos de la Iglesia. En torno al sabio rey de Francia, Carlos V, se multiplicaban los defensores de un gobierno fundado únicamente en la experiencia y la razón.

Las circunstancias en que se encontró la Iglesia —exilio de Aviñón y Cisma— tuvieron como grave consecuencia el que en lugar de tratarse sólo de disquisiciones ideológicas, se pasara a la acción. Las principales potencias cristianas se emanciparon de la tutela sacerdotal: casi sin violencia y con una facilidad asombrosa. Es bastante significativo el hecho de que el emperador Carlos IV, que debía su trono al Papado y se empeñaba en mantener sus compromisos con la Santa Sede, fuera quien fijara la designación del «rey de romanos» como candidato al Imperio, sin que el Papa tuviera parte en ella. El célebre edicto de 1356, conocido con el nombre de «Bula de Oro», porque su sello había sido cerrado en una cajita del precioso metal, designaba a los siete electores que realizarían la elección y preveía la vacante del poder sin alusión alguna al Jefe de la Iglesia. Así, de golpe, la elevación de un nuevo soberano se convertía en un asunto puramente laico. De hecho, tal innovación no iba a llevar demasiada ventura al «Sacro Imperio romano-germánico», porque, no guardando de su pasada fuerza más que un título prestigioso, se hundía en la división y la anarquía durante un siglo. A la vista de este hecho, no es menos impresionante el que frente a una clara amputación de su autoridad, el Papado de Aviñón no reaccionara con vigor.

En Francia e Inglaterra, el proceso fue aún más definido. Más sólidamente constituidas, ambas monarquías se esforzaron con éxito en restringir la competencia de las jurisdicciones eclesiásticas, intervenir en los beneficios y tasar al clero en propio provecho. Procedieron con notable astucia, consintiendo en aceptar los clérigos nombrados por la Curia de Aviñón y los impuestos señalados, a condición de que se les permitiera dotar generosamente a sus propios candidatos con beneficios y exigir a sus iglesias sustanciales subsidios. En este juego de «toma y daca», la Iglesia no podía menos de salir perjudicada. Los reyes de Francia se aprovecharon con creces de este sistema de concesiones recíprocas; en cuanto a los de Inglaterra, a fuerza de gritar que los Pontífices de Aviñón mostraban hacia París una parcialidad irritante obtuvieron un *modus vivendi* análogo al establecido tras las negociaciones de Bourges, en el pontificado de Gregorio XI.

Los jóvenes y vigorosos Estados orientaron desde entonces sus esfuerzos hacia la dominación y explotación de las iglesias nacionales. Uno de los medios más eficaces fue el uso del derecho de «regalía». Ya se sabe en qué consistía tal derecho: durante la vacante de un determinado número de obispados existentes por fundación real o, por cualquier otra razón feudal, dependientes del rey, éste no sólo percibía las rentas —tal era la norma temporal—, sino también nombraba los beneficios que estuvieran a disposición del obispo: ésa era la regalía espiritual. Entre los Papas, que, como se ha visto, procuraban extender sus «reservas», y los reyes, no menos resueltos a explotar el derecho de regalía hasta el máximo, se estableció una pugna de ingeniosidad que —hay que reconocerlo— dio la victoria a los segundos. Especialmente en Francia, todas las diócesis situadas al norte del Loira, fueron sometidas a la regalía, en nombre de las famosas «costumbres».[1] La última protesta vehemente había sido la de Benedicto XII, en 1337; desde entonces se acostumbró a ver a los Valois acoger súplicas, expedir *letras de provisión* y aun distribuir gracias expectativas, a imi-

1. El sistema regalista francés se ha fundado desde antiguo en las libertades galicanas y privilegios de la iglesia nacional. El llamado «L'appel comme d'abus», la facultad de recurrir a los organismos estatales contra la autoridad eclesiástica que violara las normas estatales y el principio de la libertad galicana, ha sido una de las formas más frecuentes de este regalismo. Otro de sus puntales es el «derecho de verificación», que consideraba invalidadas las provisiones de vacantes por la Santa Sede. Todas estas costumbres entraron a formar parte del regalismo defendido por los Valois y sistematizado más tarde, en plena reforma protestante, por Erasto, calvinista germano-suizo. *(Nota del Traductor.)*

tación de la cancillería pontificia, aunque —debemos confesarlo— con menos método. En 1351, el *Statute of Provisor* establecido por Eduardo III de Inglaterra con la pretensión de asegurar la forma tradicional de la colación de beneficios, reconociendo los derechos de los electores y patronos, tuvo por resultado terminar con toda intervención de la Santa Sede.

También en otro frente, la Iglesia fue atacada sin descanso por los Estados: el célebre privilegio del «fuero eclesiástico», que eximía a los clérigos de la jurisdicción laica. Hacía mucho tiempo que se discutía ese privilegio; ya en 1329, en la asamblea de Vincennes, un presidente del Parlamento de París, Pedro de Cuignières, sostuvo que la clerecía no tenía derecho a ningún tribunal particular y que debía someterse a las instituciones del reino. Y los tribunales reales habían puesto en juego con frecuencia *l'appel comme d'abus* para llevar a ellos las causas indebidamente vistas ante tribunales de la Iglesia. En Inglaterra se había ido más lejos aún: el *Statute of Praemunire* amenazaba con severas penas a los súbditos del rey que invocaran jurisdicciones «extranjeras», es decir, eclesiásticas. Se estaba ya muy lejos de los tiempos en que la justicia de la Iglesia mantenía su puesto sobre las otras y revocaba así todas las causas.

Si los Estados habían hecho, desde antes de 1378, considerables ganancias, claro está que la oportunidad se les hizo más fácil cuando no tuvieron en frente más que a un Papado dividido, una Cristiandad partida en dos y aun tres obediencias, y unos concilios enfrentados con los Pontífices. Ahora, el juego de oponer una autoridad a la otra era bien sencillo: incriminar las tendencias centralistas de Roma, responsable, desde luego, del afrentoso desorden, y domar a los clérigos nacionales, con el pretexto de devolverles sus antiguas libertades.

La más asombrosa iluminación de estos pasos es la «Pragmática Sanción», acta real por la cual Carlos VII, en 1438, decidió unilateralmente la suerte de la Iglesia en Francia, después de haber reunido a los delegados en Bourges. Se pusieron en práctica las recomendaciones de los Padres de Basilea; las elecciones de obispos fueron encomendadas a los capítulos catedralicios, las de los abades a los monjes, debiendo hacerse la confirmación por los arzobispos y los ordinarios. Reservas y expectativas pontificias fueron prohibidas. En cuanto a la apelación a la jurisdicción apostólica, no fue admitida mientras no fuesen consultados todos los tribunales intermediarios franceses. Lógicamente se abolieron las *annatas* percibidas por el Papa, y la clerecía de Francia fijó para en adelante su contribución a los gastos de la Cristiandad entera. Los ingeniosos universitarios que habían preparado estas medidas no se olvidaron de nada: un tercio de las prebendas catedralicias les fue atribuido. Eugenio IV y sus sucesores rehusaron constantemente sancionar tal acto en mengua propia, que, finalmente —tras un primer ensayo en 1472—, debía, en 1516, ser reemplazado por un Concordato durable; pero nunca quedó en letra muerta. ¿No se inventó acaso, para chasquearlos, en 1450, en la asamblea de Chartres, una pretendida «Pragmática de Luis IX», fechada en 1269, con el fin de poner la nueva política a la sombra del rey santo? Con la «Pragmática Sanción» de Bourges había nacido el *Galicanismo* en su doble pretensión: para la Iglesia francesa, la libertad de administrarse a sí misma; para el rey —que en adelante insistiría en el carácter religioso que le confiere la consagración y en sus virtudes taumatúrgicas—, el derecho de vigilancia sobre la iglesia nacional. Durante el siguiente período, y hasta nuestros días, ¡qué graves problemas fluirán de estas dos tomas de posición!

Por si fuera poco, la Pragmática francesa tuvo su réplica en Alemania al año siguiente: en 1439, en Maguncia, los delegados imperiales tomaron medidas análogas en todo: instituciones eclesiásticas, poder de legislar, aun derechos económicos, en gran parte: todo fue sustraido a la autoridad del sucesor de San Pedro; ya vemos lo que en la esfera temporal y política Roma había perdido.

¡Si todavía esas pérdidas hubieran sido compensadas por ganancias espirituales! ¡Si la tutela real hubiese puesto fin al favoritismo, al cúmulo de cargos y a otros escándalos de los que tantos casos había, por desgracia! Pero nada de

esto ocurrió. Al contrario, eso fue la ocasión, en cada elección, en cada proceso, lo mismo en Francia que en Alemania, de enervantes disputas y vergonzosas peleas. De 1444, a 1453, siete sedes vacantes, entre veinte, serán arrebatadas por la fuerza. Por doquier, se verá a los canónigos, incapaces de ponerse de acuerdo, elegir dos, tres y hasta cuatro obispos para la misma sede. Los sufragáneos se negarán a reconocer la autoridad de sus metropolitanos. De escándalo en escándalo, se llegará al motín de 1492, cuando los canónigos de París golpearon al arzobispo de Sens, su metropolitano, algazara que desencadenará trece años de procesos y de revueltas; en Pamiers, se dio un verdadero cisma diocesano; y por todas partes, en Uzès, Nevers, Poitiers, Rouen, Saint-Flour, hasta en los coros de las catedrales se librarán batallas enconadas. La tutela de los reyes, lejos de terminar con aquella crisis de autoridad, no hizo más que agravarla.

Considerando tanto envilecimiento, ¿cómo no inquietarse y temer nuevos dramas? Un Papado menos fuerte, una Iglesia menos unida en derredor de su jefe, las funciones religiosas convertidas en objeto de codicias y cálculos políticos, un alma cristiana enfrentada con profundas rasgaduras: tales eran entonces los más evidentes resultados de la dolorosa crisis que el mundo cristiano acababa de vivir. Pero lo peor era que, al mismo tiempo, los medios de sobreponerse a tamañas dificultades parecían escapar a las manos de quienes hubiesen tenido que pelear mejores batallas.

Durante toda esta crisis, los Papas y los concilios se habían dado perfecta cuenta de que rasgaba de abajo arriba a la Iglesia una herida más profunda aún, dentro de las conciencias y los espíritus; pero, a pesar de su frecuente buena voluntad, no habían podido poner remedio. Los valientes esfuerzos de algunas almas santas eran esporádicos, demasiado poco eficaces, por falta de una autoridad y una voluntad única que los ordenara. En el terreno intelectual ocurría lo mismo, puesto que los Papas no habían tenido el tiempo ni la afición suficientes para llevar a cabo el trabajo indispensable de codificar las viejas fórmulas, aplicar los principios cristianos a los nuevos datos de la Iglesia, hacer en suma lo que acertadamente realizará el Concilio de Trento.

Las mismas condiciones en que en adelante se encontrará el Papado harán cada vez más difícil este doble esfuerzo de reforma y readaptación. Los Pontífices se habían instalado de nuevo en Roma, pero, ¿no había peligro en ello? Los de Aviñón fueron acusados de ser Papas franceses, al gusto de los Capetos. Pero, igualmente, a partir de Eugenio IV, ¿no se abrirá paso un Papado italiano, metido de lleno en las complicadas intrigas de la Península, avispero de luchas entre príncipes y ciudades y entre las familias romanas? ¿Y no surgirá un Papado sometido a la influencia, a la vez eficaz y peligrosa, de esta tierra, esta época, este clima en el que se despierta entonces la maravillosa floración del arte y del espíritu, pero donde la moral no tiene su puesto? Este carácter italiano pesará implacable sobre los destinos del Papado durante todo el Renacimiento.

Hasta el momento en que, del fondo del alma auténticamente cristiana de la mejor Italia, salga, con Paulo III, y triunfe, con San Pío V, la reacción que salve a la Iglesia. Pero esto ocurrirá tarde —tal vez demasiado tarde...

II. UNA CRISIS DE UNIDAD: LA CRISTIANDAD SE ROMPE Y PIERDE EL ORIENTE

Un mundo muere, otro empieza a nacer

El gran desgarramiento de que la Iglesia dio lamentable espectáculo durante tantos años no era más que un aspecto, entre otros muchos, de la tragedia vivida por Occidente durante el siglo que va desde los años 1350 a la fatídica fecha de 1453 [1]: uno de los más oscuros y febriles que hayan existido. A los conflictos que enfrentaron Papas con antipapas, Pontífices con concilios, a Roma contra Basilea y Constanza, se añadieron otros, muchos otros, que interferían más o menos sus episodios y completaron el clima de angustia vivido por los hombres. Las últimas luchas del feudalismo triturado por las jóvenes monarquías, movimientos sociales de múltiples aspectos, primeras guerras de naciones contra naciones, todo revelaba, en estos años trágicos, que la violencia poco antes contenida por la acción combinada de la Iglesia, los reyes y los grandes señores, se desencadenaba de nuevo sobre el mundo. Y, sin embargo, este período de matanzas, de rapiñas y de sangre, extendidas por doquier, no es solamente un tiempo de ruinas y de terribles reajustes de cuentas: en múltiples señales se descubre un esfuerzo por superar ese caos, para dotar al mundo de un nuevo orden. Mucho más que a la gran época de la Catedral y la Cruzada, es a este tiempo de tanteos y de transición al que convendría el título de Edad «Media». Un mundo muere entonces y otro busca su salida a la luz, y, de acuerdo con la ley natural, entrambos, muerte y nacimiento surgen igualmente en el dolor.

El universo que muere se llama «Cristiandad». Este término, que empezó a imponerse a partir del siglo IX, había tomado, de generación en generación, un sentido cada vez más profundo y extenso, hasta terminar por definir una admirable concepción del mundo. Durante los siglos XII y XIII, la Cristiandad no es solamente el hecho de pertenecer a la religión cristiana, ni mucho menos el territorio ocupado por los fieles: es la comunidad viva, orgánicamente constituida, de todos aquellos que, partícipes de las mismas certezas espirituales, desean que toda la humanidad se ordene según su fe. En su base hay dos grandes principios. Uno es el sentido de fraternidad humana, que trasciende todos los antagonismos de intereses, consecuencia de la paternidad divina; esa fraternidad que el buen poeta Rutebeuf expresó en aquellos versos conmovedores:

Todos son un cuerpo en Jesucristo,
del que os mostraré por escrito
cómo el uno es miembro del otro.

Y el segundo principio es el del orden del mundo, resultado de la primacía de Dios. En la Cristiandad, cada hombre sabe por qué y cómo se sitúa en las jerarquías de la sociedad; todas las instituciones humanas se colocan en el cuadro de las intenciones divinas, según un orden que, del Papa y el Emperador hasta el último de los fieles, es por todos aceptado. El que con frecuencia haya existido divorcio entre los principios y su realización, no amengua nada su belleza ni su fuerza. La humanidad occidental los ha vivido durante casi tres siglos.

Pero alrededor de 1350, y cada vez más en el transcurso de las siguientes décadas, esos fundamentos se hundieron. La ordenación política y social de la Cristiandad había comenzado, desde fines del siglo XIII, a presentar grietas; la aparición de nuevas fuerzas y su rápido desarrollo van a romper las mismas bases en que se asienta el mundo cristiano. Uno de los elementos de los que el Cristianismo se había servido para salir del caos de la época de los bárbaros y asegurar un orden, el feudalismo, está en pleno declive. No pudiendo justificar con servicios reales sus prerrogativas y privilegios, arruinado además por las Cruzadas, la implantación de una economía de negocios frente a la economía de las tierras y las fluctuaciones de la moneda, la nobleza tuvo que doblegarse; todavía ocupará un puesto considerable: pero en adelante ese

1. Tradicionalmente, la fecha de la toma de Constantinopla por los turcos es considerada como el término de la Edad Media y comienzo de los tiempos modernos. En el último párrafo del presente capítulo precisaremos hasta qué punto esto es verdadero.

puesto será más de apariencia que de mando. Clase fastuosa y elegante, enamorada de torneos, de solemnes juramentos, de órdenes de caballería y de hermosos encuentros a espada, parece condenada por toda la evolución política y social a una inevitable caída: así la Guerra de Cien Años marchitará y arruinará a la nobleza de las flores de lis.

Pero, frente a este poderío que declina otras fuerzas se afirman en pleno resurgir. Por ejemplo, la de los reyes. Nacidos del mismo feudalismo, los soberanos buscaron con rapidez y consiguieron sacudir su tutela; la Iglesia les prestó ayuda, considerando en ellos un elemento necesario para la Cristiandad jerárquica. Especialmente en Francia e Inglaterra, los dos países que precedieron a los demás en el camino de la unidad nacional, los reyes trabajaron admirablemente para centralizar el poder y organizar el sistema monárquico. Con un sentido casi constante de la oportunidad, escogieron las ocasiones de extender su dominio y de arrancar a los nobles una u otra de sus prerrogativas. En todas partes lograron presentarse al pueblo como un elemento de estabilidad y de paz, como el alto juez de que tiene necesidad la comunidad; y este sentimiento existía igualmente, teñido de nostalgia, en países como Italia y Alemania, donde la institución monárquica no había sabido imponerse. La desigualdad de méritos de quienes llevan la corona no impide el proceso de sucesión: en Francia, que un Juan el Bueno (1350-1364) sea un príncipe tan ligero como valiente; que a un sabio Carlos V (1364-1380) suceda el desgraciado Carlos VI (1380-1422) el Loco; y que Carlos VII (1422-1461) gaste tanto tiempo en colocarse a la altura de la situación dramática en que vive; en Inglaterra, que un Ricardo II (1377-1399) sea un veleidoso impulsivo de quien se desembaracen sus súbditos; que un Enrique IV (1399-1413) dude de su propia legitimidad; que un Enrique V (1413-1422) muera prematuramente, dejando el trono a un niño de corta edad, Enrique VI (1422-1461), nada de esto impide que la institución monárquica gane terreno, empujada por la corriente de la historia. Aun los acontecimientos más graves la favorecieron: la guerra de los Cien Años preparará el absolutismo de Luis XI en Francia y el de los Tudor en Inglaterra, al igual que la anarquía feudal en España desembocará en la firmeza de Fernando e Isabel. La Edad Media concluirá por la decadencia de la nobleza y el triunfo de la monarquía. Pero estas jóvenes potencias en plena expansión ¿se incluirán aún en las estrictas jerarquías donde la inmensa concepción agustiniana colocaba otrora a los reyes? Aun en el caso —ordinario— de que los soberanos sean personalmente buenos cristianos, el mecanismo de su desarrollo y de su acrecentamiento trabaja contra la Cristiandad medieval. En este punto, el antiguo orden se habrá roto.

También ocurrió en este tiempo, en forma evidente, un nuevo hecho social y político: la aparición de las ciudades, los centros de la burguesía comerciante, igualmente en plena expansión. El renacimiento urbano, hacia 1150, se manifestó ya como un acontecimiento importante; en adelante, su ímpetu no desfallecería. A mediados del siglo XIV, las grandes ciudades, sin llegar a las cifras de los formidables hacinamientos del mundo actual (París tenía unos 200.000 habitantes en 1350), constituyen elementos políticos solidísimos, conscientes de su fuerza, con los que era preciso contar. En Francia e Inglaterra permanecen bajo la égida de los reyes, con los que les atan hartos lazos de interés y a los que abastecen con frecuencia de colaboradores; en Alemania e Italia, en cambio, las ciudades aprovechan, y aprovecharán todavía durante siglos, la falta de poder central, para proseguir solas sus destinos. El perfeccionamiento de técnicas comerciales, que arranca del siglo XIII, especialmente el de la escritura y contabilidad; la creación de las grandes bancas germánicas, florentinas y venecianas, cuyas letras de cambio circulan del Báltico a Chipre, el nacimiento de la pañería, enriquecieron a las ciudades de modo increíble. En Italia, Florencia, donde reina desde 1434 la aristocracia de los pañeros y de la banca con los Médicis; Milán, donde los Visconti y más tarde los Sforza gobiernan de acuerdo con los grandes intereses económicos; Venecia, en la que detenta el poder un mundo de negocios bajo la gloriosa máscara de los Dux, no son más que unos asombrosos

ejemplos entre los muchos que ofrece esta generación burguesa. En Alemania se multiplican las grandes ciudades: Aquisgrán, Colonia, Ulm, Augsburgo, Ratisbona, Nuremberg, Brema, Hamburgo, Lübeck, unidas entre sí por una tupida red de intereses, incluso asociadas oficialmente en ocasiones, como en el caso de la Hansa, fundada en 1343, a orillas del Báltico, que distribuirá sus mercados por todas partes, hasta Novgorod en Rusia. Flandes, ya de antiguo patria de fructíferos negocios, da el mismo espectáculo: si Gante e Ypres declinan, Brujas se eleva en plenitud de fuerzas; y en los muelles de Zwyn los *Kogge* nórdicos enlazan con las galeras mediterráneas.

¿Va dirigido expresamente contra la Iglesia este movimiento de expansión urbana? En parte, sí: no lo ignora quien haya seguido con ojo atento el desarrollo de las comunas. Pero los burgueses no se han rebelado sólo contra la tiranía de determinados señores-obispos. A medida que crecen en importancia, las ciudades desean que sus magistrados tengan en su mano todos los poderes y que los clérigos se sometan, en materia judiciaria y fiscal, al derecho común; muchas, limitan y aun prohíben la instalación de institutos religiosos en sus recintos. No se trata únicamente de leyes y privilegios: es precisamente en estas ciudades de grandes negocios donde echa raíces el nuevo espíritu, que, poco a poco, separará a tantas almas de la fe sencilla, sin reticencias, de sus padres. La concepción burguesa de la vida descansa cada vez más en el primado del dinero y la utilidad, con pérdida de los valores morales. De este modo, en todos sus aspectos, mientras las grandes ciudades se enriquecen, afirman su orgullosa voluntad de autonomía. La Europa urbana no está menos lejana que la Europa de las jóvenes monarquías de los planes de la Cristiandad.

Pero hay algo aún más grave, en cierto sentido, que el cambio de las bases políticas y sociales en que reposaba el antiguo orden: también los fundamentos psicológicos se trastornan. El sentimiento que sellaba la unidad cristiana, la hermandad de los creyentes, está en plena decadencia. La sociedad se ha convertido en un mosaico de reinos, ciudades, señoríos, corporaciones, órdenes, capítulos, parroquias, cuyos resortes se enredan, pero cuya más urgente necesidad estriba en los propios intereses egoístas. Ninguna fórmula más usada que la de *iura et libertates*, vindicadas incansablemente. Cuando en 1311 se reúne el Concilio de Viena para estudiar la reforma de la Iglesia, ¿de qué se ocuparon en seguida los prelados, dejando a un lado toda otra cuestión? De denunciar las usurpaciones que pudieran sufrir las circunscripciones eclesiásticas. Los siglos XIV y XV fueron tiempo de juristas y pleitistas, hostiles a toda idea de verdadera unidad. Entretanto, todos estos pequeños organismos, dedicados a la obtención de privilegios, comenzaban a chocar con una fuerza nueva, que iba a someterlos, pero que no trabajaría menos, por su parte, contra la unidad cristiana: el sentimiento nacional, pronto enfrentado con las más peligrosas desviaciones.

A partir de mediados del siglo XIV las naciones tienen conciencia de sí mismas. La doble evolución política y social las guía. Los esfuerzos de los reyes para concentrar poderes y cimentar el Estado van acompañados de una verdadera propaganda —espontánea o no— que hace de cada uno de ellos el símbolo de la unidad nacional, el lazo vivo que une a los hombres de un mismo país. Aquí juegan lo mismo los recuerdos de pasados gloriosos y los intereses materiales, bellos sentimientos de amor y fidelidad y los celos más sórdidos hacia las gentes de allende los mares y montañas. El movimiento social, consecuencia del desenvolvimiento de las ciudades, toma el mismo sentido; cuanto un país es más avanzado económicamente, tanto más le mina la fiebre nacionalista: en Italia son las provincias y las ciudades quienes se oponen en esta diferencia. Los burgueses están mucho más señalados por caracteres específicos de sus países y de sus pueblos que la nobleza, clase más internacional y vigorosamente unificada. Todo conduce a la desintegración, a las desgarraduras.

Uno de los más sorprendentes síntomas de esta evolución es el desarrollo de las lenguas nacionales, hasta hacía poco consideradas como dialectos, cuyo empleo va en auge en la vida

literaria y científica. El latín retrocede; queda en idioma litúrgico y, bien pronto, no será más que patrimonio de algunos especialistas. Aun los que lloran la decadencia del idioma universal de la Cristiandad —el Dante, por ejemplo— no hacen más que trabajar con todos sus medios para desterrarlo. La *Divina Comedia* es la primera obra maestra de las letras italianas. En todas partes se repite el fenómeno. En Francia, ya desde el siglo XII, tras el *Roman de Renart*, los *fabliaux*, las crónicas de Villehardouin, el idioma francés ha pasado a la ofensiva; la ha desarollado en el siglo XIII con Joinville, el *Roman de la Rose*, los milagros y los juegos del bueno de Rutebeuf; a partir del siglo XIV, ha ganado prácticamente la partida, con Froissart, los poemas de Eustaquio Descamps y los exquisitos de Cristina de Pisan, siguiendo en el XV con Carlos de Orleáns, Arnould Greban y Villon. En Alemania, la gran Crónica sajona (hacia 1250), las epopeyas guerreras de los Nibelungos y las cortesanas de Tristán e Isolda y Parsifal, han permitido a los germanos la espera de una unidad lingüística y moral que la política les rehúsa. En Italia, Petrarca (1304-1374) termina la obra del Dante en pro de la elaboración de una lengua literaria que llegará a ser una de las más vivas del mundo.[1]

En todos los dominios, los idiomas nacionales substituyen al latín: el sabio Nicolás Oresme escribe en francés, como los historiadores Villani y López de Ayala en italiano y español; el místico Suso emplea el alemán, como Ruysbroeck el Admirable, el neerlandés. Los reyes castellanos legislan en castellano, como John Fortescue expone, en inglés, sus teorías políticas: el fenómeno es universal, pero es el sentido de universalidad quien paga las consecuencias.

Esto no es más que una señal todavía. El sentimiento nacional, que crece y se reafirma, se insinúa en todos los terrenos. Hace acto de presencia en la economía: así vemos a los reyes —un Carlos VII de Francia— prohibir a sus súbditos dirigirse a las ferias extranjeras, y exigir que las mercancías nacionales sean llevadas en barcos propios. El mismo sentimiento surge en las aspiraciones religiosas, como ocurrirá más claramente aún en los días de la Reforma protestante; la revuelta herética de Wiclef en Inglaterra y la de Huss en Bohemia (especialmente esta última, que desencadenará una guerra de salvaje violencia) son debidas tanto a explosiones de sentimiento nacional cuanto a verdaderos movimientos del alma y el espíritu. De un modo más sutil aún, el nacionalismo matiza la cultura, que va diferenciándose; hasta el siglo XIV, la interdependencia era la ley de los hombres del mismo nivel intelectual, de idénticas especialidades, que constituían castas internacionales sin inquietudes de fronteras; en adelante, aparecerán una cultura francesa, una alemana, una italiana y flamenca; el monje de Groenendael emparentará con los artistas de Flandes, como Van Eyck, igual que Petrarca, el gran viajero, con los de Italia. Una Europa de múltiples civilizaciones sucede a la civilización de la Cristiandad.

¿Qué podrá oponerse a estas fuerzas disgregadoras? ¿La Iglesia? Desde hacía siglos, exactamente después de la caída del Imperio romano, el impedir la desmembración de la sociedad occidental, el quebranto de su civilización, había sido el papel de la Iglesia. Aun cuando se manifestaron violentos conflictos entre ella y determinados miembros de esa cultura —los emperadores, por ejemplo—, los mismos conflictos se habían desarrollado en medio de una unidad a cuya existencia no amenazaban. ¿Podría proseguir ahora en este papel? ¿Podría asumir po-

---

1. No es cosa de interrumpir la sabrosa lectura de esta historia con una especie de treno jeremíaco en lamentación de evidentes e inexplicables silencios del autor. Pero nos conforta y se nos revuelve la idea de que en su magnífica exposición del mundo crítico medieval por cuyos vericuetos nos lleva con tanta maestría, el ilustre académico hubiera encontrado valiosísimas luces y ayudas no sólo en nuestra historia medieval, en la que poseemos modelos incomparables de cuanto va contando (esa historia maravillosa y soterrada de la Corona de Aragón y Cataluña), sino también en nuestra literatura castellana, bastante más pujante en este período que algunas de las que repasa siquiera sea someramente. No creemos que compense este vacío la brevedad de pasajeras alusiones a cosas, hechos y personas de nuestra España medieval. *(Nota del Traductor.)*

líticamente funciones de árbitro el Papado de Aviñón, despreciado, calumniado, herido por el Gran Cisma? Al contrario: eran los Estados quienes se servían de él en sus actuaciones. Y, moralmente, no era ese clero, cuyas debilidades y caídas conocía la mayoría de los fieles, el que podía servir de armazón a esta sociedad cuyas bases vacilaban. De la Curia al último de los sacerdotes, toda la autoridad de los hombres consagrados estaba en tela de juicio. Y, sobre todo, para dominar el prodigioso cambio operado, hubiera sido preciso que la Iglesia poseyera hombres lo suficientemente lúcidos para tener plena conciencia del fenómeno, lo bastante enérgicos para romper con un pasado moribundo y aceptar de lleno las posibilidades del futuro: tales hombres faltaron. Una nueva jerarquía hubiera podido substituir a aquélla en que se fundaba la Cristiandad, una jerarquía más flexible, en la que cada grupo humano hubiera cumplido su destino sin quebrantar la trascendental hermandad de los hijos de Dios; pero los jerarcas no supieron concebir a tiempo esta nueva actuación y, demasiado asidos al ideal de la Cristiandad feudal, se necesitarán dos siglos todavía para comprender que la sociedad se transformaba.

El otro árbitro natural que, en esta concepción de la Cristiandad hubiera podido frenar las fuerzas de desintegración era el Emperador. Pero apenas es necesario decir que no cumplió esta función. Su autoridad universal, aunque muchas veces no pasara de ser un bello concepto, hubiera podido constituir un elemento de equilibrio. El desarrollo de las monarquías en Occidente, la aparición de la economía urbana, la anarquía resultante de la rivalidad de los príncipes por la corona imperial, conducían a una decadencia de la autoridad imperial al parecer definitiva. Para resolver todos estos problemas de su tiempo, varios emperadores reunirán solemnemente sus Dietas; pero de esas pomposas asambleas dirá agudamente Eneas Silvio Piccolomini: «Ninguna fue estéril..., puesto que cada una engendró a la siguiente». Con más dolor, el mismo observador clarividente añadirá: «La Cristiandad no tiene cabeza; ni el Papa ni el Emperador son respetados ni obedecidos; se habla de ellos como de mitos...; cada Estado sigue a su príncipe, cada príncipe defiende sus intereses. ¿Qué voz bastante poderosa habrá que pueda reunir en un mismo haz tantas fuerzas antagonistas?» El futuro Papa Pío II tenía razón.

Tenemos que añadir —por muy penoso que nos sea el decirlo— que el oficio de árbitro y, en ocasiones, de jefe, que Francia había ejercido en la gran época de la Edad Media, quedó abandonado a partir del siglo XIV, como si se le cayera de las manos. En el umbral de este período, Dante, en un célebre verso, se preguntaba si Dios no habría escogido por enseña a las flores de lis; cien años después no podría haberse hecho esa pregunta. Francia, efectivamente, declina y, durante trescientos años, renuncia a ser la vanguardia de Occidente. La guerra de los Cien Años le proporciona terribles golpes que acusa dolorosamente, a pesar de sus grandes esfuerzos pasajeros por rehacerse. A la lucha con el extranjero se añadirán las mil rencillas internas: los Armagnac contra los Borgoñones, al igual que los movimientos revolucionarios que estallan en las grandes ciudades y en las provincias. Un fenómeno menos visible, pero de la misma gravedad, contribuye a acelerar esta ruina: el eje del comercio se desplaza y deja de cruzar la tierra francesa; de Florencia y Venecia a Brujas o Lübeck, las rutas comerciales dejan a un lado el reino desolado, roto, de los Valois. La miseria engendrada por tantas causas se hace extrema; se despueblan los campos, devastados por los ingleses, asolados por los vagabundos, aterrorizados después por los bandoleros. El bandolerismo impide toda actividad comercial, aun en regiones como la Provenza y los Alpes, a las que no ha llegado la guerra. Muchas ciudades son abandonadas por sus habitantes, que, igual que los campesinos arrojados de sus tierras, se refugian en los lugares tranquilos de Bretaña, en las riberas del Rin y en España; se calcula que Lyon perdió las tres cuartas partes de sus ciudadanos, que Saint-Gilles, en el Languedoc, bajó de diez mil almas a cuatrocientas... ¿Cómo podía ser grande un país en tales circunstancias? ¿Cómo podría mantener aún su papel de «guía espiritual» re-

conocido por el mundo, cuando un observador llamaba a París el «fuego donde se cuece el pan de Europa»? La Sorbona se halla en pleno declive, con sus colegios empobrecidos, sus edificios en ruina, su cuerpo de profesores aún prestigioso, pero objeto de molestos rumores... Todo contribuye a esta decadencia de Francia, de la que dirá un día Michelet que, siempre que se produce el fenómeno, señala un tiempo de «agonía del mundo». La Cristiandad, herida de muerte, no carece menos de guía que de árbitro; ya no posee una medida común. Noche y caos, ése es su destino.

Un siglo de caos

No entra en el plan de una historia de la Iglesia evocar los detalles de estas múltiples crisis que señalan la agonía de la Cristiandad medieval, y, sin embargo, esta historia no puede desinteresarse de ellos. Son los cristianos quienes se enfrentan unos a otros y se matan entre sí, con una violencia, una voluntad de aniquilamiento del adversario totalmente nuevos, que revelan cuán decaído andaba el viejo ideal de fraternidad de los hijos de Dios. Son también los hombres de iglesia quienes se empeñan en tan sangrientos conflictos sin que la propia Iglesia gane en ello otra cosa que ruina y duelo. Y son, en cierta medida, los contragolpes de estos choques los que, repercutiendo en los asuntos propiamente religiosos, prolongan el Gran Cisma, debilitan a los Papas y frenan el deseo de reforma. Ese mundo jadeante, encarado con las potencias de la muerte, es el mundo en que la Cruz está plantada; mañana, los turcos, arrancando la Cruz de gran parte de la tierra cristiana, se encargarán de demostrar a los fieles que, al desgarrarse a sí mismos, se han herido en el propio corazón.

De estas crisis, la más célebre —y también la más larga— fue la que opuso a las monarquías inglesa y francesa, una y otra en pleno esfuerzo para establecer en sus países la propia hegemonía; crisis que la historia conoce con el nombre de guerra de Cien Años. Término inexacto, en cierto sentido, puesto que la guerra había comenzado en 1337 y no terminaría oficialmente hasta 1453, aparte de que las operaciones fueron suspendidas en diversas ocasiones por treguas de largos años; pero la denominación es profundamente justa porque, en general, no fue preciso menos de un siglo de batallas intermitentes para llegar a una solución y sobre todo para que surgiera un nuevo elemento que permitiera plantear de otro modo los problemas. Guerra de transición, plenamente característica de este tiempo en que el mundo cambiaba de bases. ¿Es la última de las guerras feudales, o la primera de las nacionales? Ambas cosas a la vez, y en la forma más contradictoria. Sus orígenes son, en apariencia, feudales: las pretensiones a la corona de Francia de Eduardo III, nieto por línea materna de Felipe el Hermoso, y el hecho de que este rey de Inglaterra, soberano en su isla, fuera un simple vasallo del rey de Francia, por sus tierras situadas en el continente; pero las verdaderas causas son bien distintas: el antagonismo franco-inglés por la posesión de Flandes con Brujas, y de la Guyena con Burdeos, es decir, por el control del mar, de los grandes negocios, del trigo, el vino, de las telas; todo ello muy moderno... Esta guerra señala igualmente una transición con su técnica militar; los armados caballeros de las antiguas formaciones nobiliarias se enfrentan, con heroísmo muchas veces estúpidamente temerario, con las dinámicas infanterías, insinuantes, abastecidas por las ciudades, y con los primeros cañones, los reyes de las futuras batallas. Los primeros, que parecen haber comprendido el profundo sentido del drama, dejan entender también que se engañaron sobre lo esencial: cuando el rey de Inglaterra, victorioso gracias a una estrategia moderna, impone al de Francia, por el tratado de Brétigny (1360), el abandono de seis provincias, esta operación feudal de despedazamiento va contra las fuerzas profundas de la historia que tienden a exaltar en los pueblos el sentimiento nacional, ese sentimiento encarnado contra Inglaterra en tantas grandes figuras desde el Gran Ferré a Juana Hachette y Juana de Arco; pero cuando Carlos VII se da cuenta de ese sentimiento, asumido por la virgen lorenesa,

que provoca en su favor un cambio tan prodigioso de la situación que parece inconcebible, en lugar de reunir todas las fuerzas en torno a la heroica joven para «arrojar afuera a los ingleses», atado por sus prejuicios, por su ambiente y su espíritu feudal, vacila, complica las cosas y aun necesitará veinte años para comprender la lección de Orleáns, de Reims y de Rouen.

Sobre esta trama equívoca se suceden los sangrientos acontecimientos en que fracasan la Cristiandad y la caridad cristiana. Una Francia duramente herida desde los primeros encuentros, en l'Ecluse, en Crécy, en Calais, bajo Felipe VI; casi totalmente abatida con Juan II el Bueno, el derrotado de Poitiers (1356), levantada por la firme sabiduría de Carlos V y la astuta audacia de Bertrand du Guesclin, hundida de nuevo en el abandono y la discordia, herida de muerte en Azincourt, casi frente a una ocupación, y sin embargo resucitada al llamamiento de una voz inspirada para salvar, con su joven honor nacional, las fidelidades decisivas; y, en frente, una Inglaterra decidida a vencer, abundante en reservas de oro y de hombres, dispuestos a dar la vida en aras de un inmenso proyecto que hará de ella la primera potencia de Occidente: tal es el espectáculo, desolador y grandioso a la vez, que ofrece esta larga crisis, evidentemente regida por el determinismo de la historia, tan inevitable como desastrosa para ambos contendientes. La ruda disciplina de Luis XI no será demasiado para que la Francia arruinada, exangüe, rehaga sus fuerzas; y, al otro lado de la Mancha, la guerra de las Dos Rosas (1455-1485) será la conclusión terriblemente lógica de una desmesurada empresa.

Así, dos pueblos que, unidos, hubiesen ayudado al Occidente en los pasos difíciles, al enfrentarse, contribuyeron a acrecentar la anarquía. Esa anarquía que impera en todas partes. El ejemplo más doloroso nos lo da Italia, donde, fracasadas todas las tentativas de unificación, cada provincia y casi cada ciudad se aísla en su propio orgullo. Aquí y allá tiende a imponerse, como expresión de ese orgullo, el régimen monárquico y dictatorial. Entre tales entidades minúsculas, los nacionalismos y los intereses económicos provocan innumerables conflictos; ciudad contra ciudad; las repúblicas contra los Estados del Papa, el Norte contra el Sur, todo es un inextricable laberinto de guerras atroces, fecundas en espantosos episodios. Con frecuencia son combates a muerte, como los que enfrentaron a Venecia con Génova, en el curso de los cuales , en 1381, la flota de la Serenísima aniquiló casi del todo a la de su rival. Las palabras de Dante seguirán siendo verdad sorprendente durante más de un siglo; aun cuando la cultura se extiende admirable sobre esta tierra, «hostería del dolor» según Dante, Italia se desliza rápidamente hacia su decadencia.

El mundo germánico ofrece un espectáculo no menos cruel y su situación es, de un extremo al otro, la de una anarquía en la que es abolida toda legalidad y en la que el *Faustrecht* es la última razón. ¿Qué queda de la vieja autoridad imperial? Unas imágenes, algunos ritos, pero nada más. La Bula de Oro de 1356, que ha alejado al Papa de toda acción en Alemania, también ha colocado la corona imperial bajo la tutela de la nobleza, especialmente de los Siete Electores, que la hacen pasar de una familia a otra: Nassau, Baviera, Luxemburgo, Habsburgos de Austria..., hasta el momento en que un miembro de la última familia, Federico III (1440-1493), a pesar de sus tristes apariencias y de su mediano prestigio, instala sólidamente su linaje y lleva a cabo con Borgoña, España y Bohemia la fructuosa política de matrimonios que permitirá a sus descendientes tomar con alguna apariencia de realidad su orgullosa divisa: A. E. I. O. U.: *Austriae est imperare orbi universo*... Pero, en realidad, triunfa la peor anarquía feudal; barones contra condes, príncipes-obispos contra duques, ciudades contra ciudades; más de seiscientas entidades se reparten la tierra germánica, donde las pasiones nacionales se aferran a ciertas murallas, se reducen a determinadas regiones.

¿Cómo no se iban a desencadenar, en tal situación, las más peligrosas rivalidades en un clima de violencia? Reajustes y bandolerismo van parejos con estos antagonismos ambiciosos. La terrible guerra de los hussitas no es más que un episodio, un paroxismo, en el que la brutalidad corre por libre cauce. Todavía tiene esa

guerra la excusa de obedecer a un principio superior, como es el religioso. Pero, ¡cuántas de estas guerras no tienen otro origen que sórdidas cuestiones de intereses! Aprovechándose de este estado de cosas, nuevas formaciones surgen y se establecen. En torno a los tres primeros cantones que habían hecho juramento de fraternidad en el campo de Grütli. en 1291, se agrupaban ahora otros, Lucerna, Zurich, y más tarde Berna (1351-1353), y cuando en Sempach (1386) los caballeros austríacos fueron destruidos por los duros montañeses, nació la federación suiza, encaminada hacia un futuro de fecunda libertad. Igualmente al favor de esta anárquica situación en que se disuelve el mundo germánico, una joven rama de la familia capeta, en un intento de revalidar el antiguo concepto lotaringio, se eleva audazmente en un territorio intermedio, entre Francia y Alemania, consigue soldar los elementos de Borgoña a los de Holanda, incluido el Luxemburgo, tierra natal de una de las familias imperiales: el gran sueño de Carlos el Temerario, que lo conducirá a la quiebra, después de haber creído en su cumplimiento.

Aquí y allá, la anarquía y la violencia substituyen a la vieja unidad; en todas partes los cristianos se oponen a los cristianos, derramando sangre de fieles. A las orillas del Báltico donde, hace tiempo, los católicos asociados habían hecho retroceder al paganismo y contenido el avance eslavo, el Hansa ataca a Dinamarca y la derrota en 1369. Más hacia el este, frente a las amenazas de Asia, esta discordia de los cristianos adquiere un carácter más impío aún en las luchas que Polonia, en manos de los Jagellones desde 1386, se ve obligada a sostener contra los Caballeros Teutones, ex cruzados en plena degeneración, convertidos en agentes de la expansión prusiana; luchas que concluyeron con la derrota de Tannenberg (1410). Y en el otro extremo de Europa, ¿no son igualmente impías esas guerras fratricidas, nacidas de querellas dinásticas, en el escenario de la Península Ibérica, bajo la mirada de los moros que ocupaban aún su parte meridional a cuya reconquista parecían haber renunciado los cristianos?

De tal manera que no existe un punto en Occidente que no revele durante este penoso período el desorden y la violencia; y, si se completa este panorama con un recuerdo de la situación en que se encuentra entonces Oriente frente al irresistible avance de los turcos, ¿habremos medido todo lo que puede significar, para los hombres de estos tiempos de sufrimiento y angustia, esta agonía de la Cristiandad? No, porque tendríamos que añadir que el desequilibrio resultante del debilitamiento de las antiguas ideas, tan profundo en el orden político, no lo era menos en el aspecto social, y aun en cierto modo más inquietante. Los humildes, hay que reconocerlo, tenían bastantes razones para rebelarse, puesto que eran ellos quienes en definitiva soportaban el mayor peso de las miserias de su tiempo. Predicando ante la corte de Francia, Gerson anunció valientemente que el pobre pueblo «gritaría rabioso por el hambre», y el obispo Juan Juvenel, el poeta Alain Chartier, el cronista Mechinot transmitían el mismo eco de esas quejas. Los movimientos de insurrección social están más que justificados por el sufrimiento y el abandono. Pero a estas fuerzas instintivas hay que sumar otras: las ambiciones burguesas. Esta clase que alcanza las riquezas no tolera fácilmente el que pase algún tiempo sin que se le llame a desempeñar algún puesto en la administración del Estado y de las finanzas, y se dedica a suplantar o controlar a la nobleza, para lo que no dudará en aliarse aun con la plebe. De este otro movimiento no tienen tanta conciencia los cronistas de la época como de los de los pobres; cegados como están por la vieja concepción social que coloca a la nobleza en un lugar solitario y lleno de luz: [1] y sin embargo iba a ser mucho más importante para la historia. Cuando la burguesía haya llegado a una plena conciencia de su fuerza, quedarán rotas aquellas jerarquías sociales en las que tradicionalmente la Cristiandad se había asentado.

Los síntomas de esta fermentación social

1. En su *Temple de Boccace*, Chastelain, cronista de Felipe el Bueno, no admite al financiero Jacques Coeur, burgués de talento, pero en cambio introduce a Gilles de Rais, a pesar de sus crímenes, por ser un hombre noble de nacimiento.

son muchos. Ninguna otra época anterior había abundado tanto en demagogos, tribunos populares y agitadores revolucionarios. Por otra parte, no se trata de un movimiento de unión, presidido por un partido y una doctrina: las crisis estallan cortas y dispersas. En Francia, aprovechándose de la ausencia de poder durante la cautividad del rey Juan, *Jacques Bonhomme*, el campesino, exasperado por la miseria y el hambre, enloquecido por la inquietud, se subleva espontáneamente en diversas partes. En la Isla de Francia, esta *Jacquerie* halla un jefe, el admirable Guillermo Karle, que la organiza militarmente, barre la tierra de Soissons, la Picardía, el Valois y, sólo por un azar, es detenido delante de Meaux por algunos nobles; después de esto, sangrientas represalias llevan al suplicio a unos veinte mil campesinos. Al mismo tiempo (1358), en París estalla una verdadera revolución política y social; Etienne Marcel y los suyos intentan imponer una supervisión burguesa sobre los poderes públicos, y su tentativa es ahogada en sangre. Más tarde, también en París, ocurre la revuelta de los *Maillotins* (1382) y, en el Languedoc y la Auvernia, la de los *Tuchins*, grupos de mendigos y hambrientos entregados a terribles violencias; y, treinta años después, la de los *Cabochiens* (1413) promovida por los carniceros parisinos.

Pero Francia no tiene el monopolio de estas conmociones seguidas de espantosos desquites. En Flandes, donde la aventura de Jacques van Artevelde, al comienzo de la guerra de Cien Años, había revelado ya una inquietante situación social, manifestará en adelante el interminable peligro de nuevas revoluciones; en diversas ocasiones, las grandes ciudades caen en manos de verdaderas formaciones obreras insurreccionadas: el más célebre de estos episodios es la revuelta tramada por Felipe Van Artevelde, hijo de Jacques, fanático joven que implantó un verdadero terror en Gante; en 1382, en Roosebeke, la caballería francesa destrozará a la infantería de Gante, pero no por eso habrá terminado con las ideas subversivas. Vuélveselas a encontrar, mezcladas a consideraciones religiosas, en Inglaterra, en donde por aquellos días ha estallado una terrible revuelta campesina que devasta los condados de Essex y Kent, proclama una especie de comunismo anticipado y, bajo la dirección de Wat Tyler se impone la tarea de exterminar a los nobles, obispos, burgueses y ricos, incendiar los castillos, abrir las prisiones, someter a las poblaciones al pillaje. Esta horrible marea, a la que se deja en cierto modo asociar la secta herética de los Lollards, llega hasta Londres e invade la Torre; la reina madre es maltratada; la cabeza del arzobispo de Cantorbery, paseada en lo alto de una lanza y un afrentoso vandalismo destruye obras de arte, pergaminos de archivos, joyas, etc. El valeroso gesto del Lord Alcalde, que hiere a Wat Tyler con su espada, pone fin a este drama, uno de los más vergonzosos de su tiempo.

¡Y cuántos otros podríamos enumerar! En Alemania, las crónicas de las ciudades relatan continuamente destrucciones de castillos por el fuego, decapitaciones de nobles, gravísimos pillajes y represalias igualmente atroces; en 1388, el conde Palatino, después de deshacer una revuelta de ese género, hizo cocer en un horno de ladrillos a todos los prisioneros que había hecho. La Santa Vehma, con sus tribunales despiadados, fue constituida para luchar contra la inseguridad provocada por tales crisis, pero, ¿iba a ser eficaz? A lo largo del siglo XV, las revueltas campesinas y las reivindicaciones sociales crecieron: en Worms (1451), Salzburgo (1462), Alsacia (1468) donde nacerá el movimiento del *Bundschuh*. En Italia, la burguesía en lucha con la nobleza juega con frecuencia la delicada partida de utilizar al pueblo, sin dejar de controlarlo, lo que provoca múltiples dramas. ¿Y dónde no se encuentran idénticos síntomas? En Bohemia, la agitación religiosa desatada por Juan Huss traerá en seguida la revolución social. Y hasta en Servia, bastante después de la muerte de Esteban Douchan, las mismas algazaras continuarán, esporádicas, pero violentas. Más o menos mezcladas al despertar místico de los flagelantes, a las herejías que se acercan, todo esto es una fermentación social que va arruinando a la Cristiandad moribunda. En esta esfera, como en la política, el antiguo orden, lógico y estable, se hunde en la violencia y la sangre.

La nostalgia de la Cristiandad

Algunos contemporáneos tuvieron plena conciencia de este hundimiento, de este «finalizar» de un mundo y esta dolorosa comprobación explica, en cierto medida, la angustia que se observa en numerosas señales que sellan tanto la vida espiritual como las formas del arte y la literatura. Se observa una nostalgia del pasado que no es solamente ese recuerdo del *temporis acti* —tiempos pasados— que, de generación en generación, los ancianos murmuran a oídos de los jóvenes. Para quienes reflexionaran en las profundas causas de los dramas múltiples de la época, era evidente que la Cristiandad había constituido una concepción del mundo perfectamente lógica y estable —aun cuando hubiera sido en ocasiones más por la fuerza del ideal que por previsión humana— y que nada se veía capaz de substituirla. Es asombroso observar que la obra artística que —tal vez— en toda la Edad Media mejor expresa y del modo más completo y profundo este estado de cosas, la llamada «los perros de Dios» [1] en Santa María Novella, de Florencia, haya sido pintada en una época en que ya no responde a la verdad de los hechos; pintada por Andrea da Firenze después de 1350, la majestuosa armonía que refleja no era ya más que un hermoso sueño: la armonía de una Cristiandad regida por el Papa y el Emperador, ordenada a la soberana potestad del Cordero, en la que todas las clases y todos los pueblos ocuparían sus puestos providenciales.

Y ya en 1321, cuando se había extinguido la gran voz del último testigo, Dante, era un hecho que el orden del mundo al que él se refiere, al que reprochaba a sus contemporáneos en sus estrofas de fuego, haber traicionado, no era más que una bella imagen en trance de desaparecer. El mismo Dante —¿se puede pedir a los poetas que sean siempre lógicos?—, ¿no había anunciado ya las sociedades laicas y las separaciones, soñando un mundo en que el Papa reinaría en el plano de la fe, la filosofía en el de la moral y el Emperador sobre las jerarquías sociales? Al ver a Bonifacio VIII en el infierno, ¿no había condenado con él a «tantas esperanzas cristianas y especialmente a la más bella de todas, la de una tierra donde la sociedad temporal estaría ordenada a los fines sobrenaturales del hombre?».[1] Ultimo heraldo de la Iglesia de la Catedral y la Cruzada, el gran inspirado, al señalar la transición al tiempo que iba a seguir, ¿no habría hecho —tal vez inconscientemente— doblar las campanas por la Cristiandad medieval?

Y sin embargo, la gran imagen que Dante había contemplado, permanecerá aún largo tiempo en el fondo de las conciencias y su huella se encontrará en numerosas obras literarias, aun cuando el mundo moderno haya substituido a la Cristiandad difunta.

En el último cuarto del siglo XIV, un hombre encarnará esta fidelidad añeja y generosa. Se llamaba Felipe de Mézières. Con una insuperable imaginación, con una tenacidad incansable, con un valor nunca abatido, consagra toda su existencia a realizar un sueño: el de imitar a los caballeros de la Tabla Redonda, volviendo a lanzar a los fieles a la reconquista del Santo Sepulcro. A los veinte años, había luchado frente a Esmirna; después, unido a Pedro de Lusignan, había llegado a ser su Canciller y por fin su embajador en Europa, yendo de nuevo a combatir en Egipto. Convertido en el confidente del rey de Francia Carlos V, le expuso en numerosas conversaciones, que serían origen de su libro *El sueño del viejo peregrino*, que ninguna justificación mejor podría hallarse para una Cristiandad reformada por un concilio, que

1. Sobre el sentido de este fresco, cfr. las primeras páginas de «*La Catedral y la Cruzada*».

1. Sobre este aspecto de Dante, corrigiendo y completando el de Dante testigo de la Cristiandad, cfr. E. Gilson, *Dante y la Filosofía* (Curso 1934-35 en el Colegio de Francia), y los recientes trabajos de Renaudet, *Dante humanista*, y Renucci, *Dante testigo del mundo griego-latino*. Es preciso observar que algunos contemporáneos se dieron perfecta cuenta del peligro que suponían para el antiguo orden algunas ideas de Dante: Bertrand du Poujet, por ejemplo, Legado de Juan XXII, hizo quemar el tratado *De monarchia*.

la reconquista de Jerusalén. El fue quien hizo aceptar a Gregorio XI la fiesta oriental de la Presentación de la Virgen, para trabajar por la reconciliación. Y la Orden de la Pasión, que soñaba este hombre, debía dar a la Cruzada cien mil combatientes que, con sus esposas, sometidos a severos votos, constituirían la nueva familia de cristianos de Tierra Santa. Incansable, hacia 1390 expuso sus planes a Carlos VI de Francia, en quien tantas esperanzas se fundaban aún, y después al rey Ricardo de Inglaterra; y todavía conversaba largas horas con el joven Luis de Orleáns.

Pero no sólo estaba reservado acariciar estas quimeras a un soñador imaginativo como Felipe de Mézières. La huella de idéntica nostalgia se encuentra también en un Froissart, un Monstrelet, un Chastelain y otros muchos. Y aun entre los teólogos que sostienen la causa de los concilios contra la Santa Sede, en Pierre d'Ailly y Gerson, por ejemplo: todavía se discute si la autoridad suprema pertenecerá al Papa sólo o a la Asamblea de la Iglesia; pero se asienta como principio lo que Gerson llama «el primado monárquico instituido por Cristo tanto en lo terreno como en lo sobrenatural», que debe ejercerse sobre toda la sociedad.

Una de las más llamativas señales de la pervivencia de la idea de Cristiandad en los espíritus la proporciona la constante del deseo de Cruzada. En los hermosos tiempos de la plenitud de fuerzas de la Cristiandad, la Cruzada había sido la más evidente manifestación política de su grandeza: los fieles, al lanzarse a la reconquista del Santo Sepulcro, se habían dado cuenta de la profunda unidad que existía entre ellos, por encima de sus vanas querellas de pecadores: y de esa unidad daban una buena prueba. Pero cuando los acontecimientos no permitieron reemprender la sublime aventura, prosiguieron viendo en ella la plena expresión de aquella unidad rota y recordada con nostalgia.

Como realidad histórica, la Cruzada había llegado a su fin en la sombría jornada del año 1291 en que los musulmanes arrebataron el último bastión franco de Palestina, San Juan de Acre. En adelante, ya no hubo más que tentativas llenas de episodios admirables, pero esporádicas e ineficaces. Y sin embargo, ¡cuántas almas santas, cuántos pensadores y maestros siguieron acariciando esa gran idea que la historia mostraba caducada para siempre! ¡Y aun cuántos hombres de acción y políticos hablaron, andando el tiempo, de llevarla a cabo! Tan verdad era que los cristianos sentían el deseo de cualquier cosa que les devolviera el sentido de la unidad. En todo lo largo de su agitada vida, Santa Catalina de Siena trabajó sin cesar en promover «el gran viaje» al país de los infieles, *il dolce mistero del santo passagio* en el que, por otra parte, no veía tanto una empresa de exterminio cuanto un enorme esfuerzo de la Cristiandad para abrazar en su seno a todos los musulmanes vueltos a la verdad. Para «levantar el estandarte de la Santa Cruz», como decía la *mantellata* sienesa, se vio en varias ocasiones acercarse a Aviñón a las turbas, renovando a las bandas de Pedro el Ermitaño, que rogaban al Papa que tomara el mando de la sagrada aventura. En pleno drama del Gran Cisma, apenas existe un solo Pontífice que, un día u otro, no haya anunciado que, tras su victoria, llevaría de nuevo a los cristianos sobre la ruta de Tierra Santa; y, de hecho, una de esas empresas concebidas en instantes de excitación extrema, sin cálculos ni pacientes preparativos, debía llevar a la catástrofe de Nicópolis. Aquí y allá, en todos los medios, esta idea se encontrará aún después de mucho tiempo. Felipe de Mézières veía en la Cruzada el medio de remediar todos los males de la época, unificando en la misma heroica empresa no sólo a las naciones todas, sino aun a todas las clases sociales. Al morir en 1422, el joven rey de Inglaterra Enrique V, conquistador de Rouen y París, dirá a cuantos le rodean «si hubiese sido voluntad de Dios, su Creador, dejarle vivir su edad», apenas restablecida la paz en Francia, hubiera tomado el mando de la Cruzada. Más tarde aún el gran místico Dionisio el Cartujo, recibido en 1451 en Bruselas por Felipe el Bueno, le contará que en una visión ha sabido que el deber a que Dios llamaba al gran duque de Borgoña era tomar el hábito de Cruzado y liberar el Sepulcro. Tal insistencia nos parecería doblemente anacrónica, pues-

to que los hechos se ponían claramente contra estos sueños e igualmente porque la Iglesia había ya en parte comprendido que el futuro del Cristianismo no estaba en las conquistas por la fuerza, sino en las del apostolado y el sacrificio. Pero aquella idea estaba de tal modo anclada en los espíritus que un Raimundo Lulio, después de pasar su vida estudiando al Islam y haberla sacrificado en heroicas empresas misioneras, había por fin elaborado, a su vez, un plan de reconquista de Tierra Santa; y que en el siguiente siglo, el cardenal Nicolás de Cusa, eminente conocedor del Corán, concluirá también por asegurar que la Cruzada era una necesidad.

Por consiguiente, aunque anacrónica en su mismo enunciado, la idea de la Cruzada envolvía, para los más lúcidos espíritus, nuevas realidades históricas. Basta, para convencerse de ello, la lectura de un extraño libro que un notorio publicista de principios del siglo XIV, Pierre Dubois, publicó bajo el título de *De recuperationibus terrae sanctae* —la recuperación de la Tierra Santa— con este subtítulo característico: «Tratado de política general.» Expresamente, para este autor, la idea de Cruzada involucraba todos los elementos de una filosofía política; y esta filosofía política, en medio de tantas ideas, curiosas o locas, parecía de una rara clarividencia para aquella época. Nacionalista, vehemente partidario de la autonomía de los reyes (defiende con todas sus fuerzas a Felipe el Hermoso contra el Papado), «este Richelieu en pequeño, este Robespierre poderoso» proponía que todas las naciones soberanas se asociaran estrechamente en una federación cristiana, a la que una Cruzada daría justificación. El primer proyecto de una Sociedad de Naciones, más que de unos Estados Unidos de Europa, si no tuvo ninguna influencia inmediata sobre la política «realista» de los Estados, ejerció al menos una actividad subterránea innegable. En 1464, Georges Podiebrad, rey de Bohemia —el Napoleón checo— lo tomará, casi al pie de la letra, influido por un curioso aventurero francés refugiado en Praga, Antonio Marin; y propondrá a todos los soberanos de Europa unirse en una liga, en una federación real elegida por una asamblea, cuyo primer propósito sería detener el avance turco.[1] Tal proyecto no tuvo éxito, pero permaneció en los espíritus como un buen sueño: es interesante comprobar que, entre los consejeros de Enrique IV, al lado de Sully que encarecerá su famoso «gran proyecto», encontraremos a Bongars, el erudito calvinista que, mucho antes que Renan, medirá el sitio ocupado por Pierre Dubois e insertará su *Recuperación de la Tierra Santa* en sus *Gesta Dei per francos*...

Poco importa el éxito de tan grandiosas fantasías: su interés está en demostrar que en esta época de transición en que la Cristiandad comenzaba a desfallecer cada vez más visiblemente, unos hombres inteligentes y lúcidos, aunque no fueran más que soñadores, se preocupaban en colmar ese vacío. Lo que proponían era una cuestión política: ¿era posible, en esa hora en que «las naciones en formación no se habían acartonado aún en el concepto jurídico de soberanía» unirlas para que su libre asociación substituya al gran misterio en trance de desaparecer? [2] Pero, de un modo más profundo, la cuestión era religiosa. ¿Era posible que la aparición de los patriotismos, ese gran hecho histórico, se centrara en una perspectiva cristiana, que las jóvenes naciones, conscientes de lo que las hacía únicas, irreemplazables, ocuparan un lugar en una unión fraternal, que sería una Cristiandad renovada? Muchas almas santas lo deseaban y, con todas sus fuerzas, trabajaron por realizar ese ideal. Patriota apasionada, Santa Catalina de Siena, no defiende con menos fuerza la grandiosa idea de una Cristiandad en la que su patria italiana —y mucho más su pequeña patria sienesa—, ocuparía un lugar en una alianza de caridad con todas las demás. Más tarde, San Nicolás de Flue

1. Es preciso señalar que esos Estados Unidos de Europa, en el pensamiento de Podiebrad, debían ser independientes del Papa, siendo como era el rey de Bohemia sospechoso de herejía (fue condenado por Paulo II en 1466). La idea de la Cristiandad se hace laica; es por esta causa por lo que los católicos de Francia hicieron fracasar el proyecto cuando los enviados de la corte de Praga lo llevaron a París.

2. Sobre tales ideas y proyectos remitimos al excelente libro de Bernard Voyenne.

(1417-1487), el extraño eremita suizo, de prodigiosos ayunos, saliendo de su retiro de Rauft para aconsejar a los caudillos políticos e impedir la guerra que destrozaría a los Cantones, nunca separará en su solicitud a sus compatriotas de la comunidad de sus hermanos en Cristo y enseñará sin cesar a los primeros que su deber es mantener la unidad viva de los hijos de la luz. Y sobre todo, esa doble exigencia aparentemente contradictoria, de las aspiraciones nacionales y la fidelidad de la Cristiandad, encontrará su más cumplida expresión en la santa heroína para quien el servicio del rey y el de Dios son inseparables y cuya joven sangre pudo, al bautizar al naciente patriotismo francés, ser derramada por una idea que supera a las de todas las patrias: Juana de Arco.

La vocación de Juana de Arco

Daba gran lástima el reino de Francia a comienzos del año 1429. Hacía casi cien años que la guerra de los ingleses desolaba al país, y la terrible prueba parecía llegar al fin de la manera más dolorosa. Vencida una vez más catorce años antes, en Azincourt, la corona legítima acababa de rodar por tierra, de donde la había recogido el inglés. A las exequias del desgraciado loco Carlos VI, en 1422, sólo el duque de Bedford, regente de Francia en nombre del rey de Londres, había llevado el duelo, como si el odioso tratado de Troyes y las intrigas de Isabel de Baviera hubieran destruido el derecho. Para defender la herencia de San Luis no había nadie más que el insignificante joven de estirada figura, tímido y melancólico —perdido en los rosales del Loira— a quien sus propios partidarios dudaban llamar con otro título que el de Delfín, y a quien sus enemigos apodaban el «Rey de Bourges». A las angustias de la guerra extranjera se unían, para abrumar al pobre pueblo, las tristes miserias de la guerra civil. Los borgoñones, olvidándose de su sangre francesa, parecían a punto de realizar los sueños de su duque de hacerse soberano separándose de Francia; y, para llegar a este objetivo, se habían convertido en colaboradores de la dominación extranjera. Todo parecía perdido y, sin la ayuda de Dios, hubiera sido así.[1]

Sin embargo, en lo profundo de este pueblo desgarrado, rendido, en las chozas más humildes e infelices, permanecía vivo un sentimiento que crecía en las mismas pruebas, el sentimiento dinástico, tan sólido como el religioso, con el que estaba íntimamente asociado. La nobleza y la burguesía, podían mezclar en su intermitente fidelidad otras consideraciones de intereses y de política: pero entre los campesinos de Francia, esa fidelidad era como un instinto, una alta y pura pasión, de una limpia y admirable sencillez. No existía más que un rey legítimo: el que sería Carlos VII en el momento de su consagración; y en él se encarnaba esa idea, joven aún, pero ya poderosa, de una nación unida por una tradición gloriosa tanto como por una comunidad de alma y de destino. ¡Cuántos villanos oscuros se arriesgaban por esta idea, luchando contra los ingleses que, victoriosos, incendiaban sus casas, colgaban a los hombres y enterraban vivas a las mujeres! Dios no desdeña nunca los instrumentos humanos, y muchas veces se sirve de medios naturales para cumplir sus designios. Así, en un villorrio *armagnac* del Barrois, al que la guerra había arrasado como a tantos otros, la voluntad divina había hecho surgir a la heroína que realizaría sus propósitos, preparada inexplicablemente en esa inmensa corriente de fidelidad y de exigencias.

Juana, hija de Jacques d'Arc y de Isabel Romée, era en todo sentido una joven del pueblo de Francia, una campesina hecha a los duros trabajos. Para ella, luchar contra los ingleses, será una labor como otra, la más necesaria y la más difícil. Poseía el abundante buen sentido de ese pueblo agarrado a la tierra, su equilibrio sólido, su tranquila franqueza y también un modo sobrenatural de estimar los be-

1. Es significativa coincidencia que la orden del Toisón de Oro, símbolo de la soberanía borgoñona, fuera instituida por el duque Felipe el Bueno el año mismo en que comenzó el despertar de Juana de Arco.

llos uniformes, los ricos apliques de su espada, pronta a dar «buenos golpes y buenos tajos». Pero, sobre todo, tenía esa fe segura, recta y esencial que dejará atónitos a los sagaces teólogos empeñados en confundirla en sus interrogatorios. Había participado, desde su infancia, de las angustias del pueblo de Francia y de sus penas —su pueblo natal, Domremy, se había enfrentado pronto con el terror de los bandidos y de los borgoñeses— pero en su corazón llevaba una esperanza. En ella y por ella, el cielo respondió a la profunda aspiración de una nación cristiana.

«Salvar al reino de Francia.» Parecía, en enero de 1429, no existir ninguna oportunidad de hacerlo. La suerte de las armas estaba decidida: en Cravant y Verneuil, sólo cinco años antes, los dos últimos grandes ejércitos al servicio del Delfín habían sido destrozados y, una vez caída Orleáns, pasado el otoño, atacada por Talbot, los caminos del sur se abrirían a los ingleses, dispuestos a abrazar a sus guarniciones de Gascuña. Ninguna intervención humana era concebible: el mismo Papa no había hecho nada para salvar la corona de San Luis, sin duda, porque nada hubiera podido hacer, ocupado como estaba el valiente Martín V en poner un poco de orden en la Iglesia trastornada por el cisma, además de hallarse ya próximo a la muerte. Pero no solamente para los individuos, sino también para los pueblos es la hora del peor abandono, la escogida por Dios. En ese jardín o *bois-chenu* donde por primera vez el arcángel San Miguel, acompañado por Santa Catalina y Santa Margarita, había hablado a la pastorcilla lorenesa, en aquella ciudadela de Neufchâteau donde le repitió sus órdenes, Francia entera había recibido el requerimiento de la esperanza. Apenas tenía trece años Juana, cuando, por primera vez, las misteriosas Voces habían sonado en sus oídos, y diecisiete o dieciocho [1] cuando, a pesar de su humildad, aceptó obedecerlas e intentar la increíble aventura. Para que se manifestara en la historia, en un estallido de heroísmo y grandeza, la joven conciencia de una nación que quería ser libre, la Providencia tomaba como instrumento a una niña.

«¡Abandona tu pueblo, hija de Dios, y corre a Francia! ¡Toma tu estandarte y levántalo valerosamente! ¡Tú conducirás al Delfín a Reims, para que allí sea dignamente consagrado! ¡Tú librarás a Francia de los ingleses!» Lo extraordinario no es que una joven inspirada, acostumbrada desde su infancia a vivir por la oración en un mundo sobrenatural, haya escuchado esas órdenes extrañas, ni aunque las haya ejecutado; lo milagroso es que su resplandor y su autoridad hayan sido tan grandes que pudiera convencer a los demás, y que hombres poco inclinados a mezclar el milagro en sus políticas y en su estrategia se hayan rendido a esas misteriosas razones.

Pero ¿no es todo muy extraño en esa leyenda que pertenece a la historia? La aceptación del bravo Baudricourt, capitán del rey en Vaucouleurs, que había comenzado por reírse de la pastora pero a renglón seguido le entregó su caballo, espada y escolta; la marcha de la minúscula tropa desde Barrois a Chinon, por caminos infestados de enemigos, sin incidentes, sin un tumulto, con la creciente emoción de todo un pueblo; el encuentro de la pequeña campesina y su príncipe, esa conversación cuyo secreto jamás ha sido revelado, aunque su resultado fuera asociar la legítima corona a la empresa, aparentemente una locura, de la joven lorenesa; ese prodigioso entusiasmo, en fin, que lanzó al asalto de Orleáns a unas tropas acostumbradas a la derrota, cuando los burgueses mismos se habían resignado ya a lo peor; todos los episodios de esta gesta dejan perplejo al historiador, como ante la aparición de algo sobrenatural en medio de los hechos cotidianos.

Cuando el 17 de julio de 1429 hubo recibido el Delfín Carlos la unción que le convertía

1. Es discutida la fecha de nacimiento de Juana de Arco: 1410 ó 1412, siendo esta última la admitida por la mayoría. Igualmente se discute si fue de la Champagne o de la Lorena. Un pequeño arroyuelo que atravesaba su pueblo era la frontera; ahora bien, ese arroyo ha cambiado de cauce a lo largo de los siglos. Cfr. Canónigo Cavroy, *Jeanne d'Arc champenoise*. Estrasburgo, 1947.

en Rey, en la empavesada basílica de Reims, la misión inmediata de Juana de Arco estaba cumplida: esa misión al referirse a la cual decía ella que obedecía «al deseo de Dios». Ante el mundo, Juana afirmaba que Francia e Inglaterra tendrían que reconocerse, la una a la otra, como naciones diferentes; proclamaba el derecho de todo pueblo a defender, con su libertad, la propia alma. El sueño de Lancaster era anacrónico: era la campesina de Domremy quien estaba de acuerdo con la corriente de la historia; y por esto mismo también los ingleses, hoy, le rinden homenaje, porque saben bien que, al fijarles su destino insular, Juana les ha resultado benéfica. Pero ya ciertos contemporáneos habían entendido el sentido profundo de esta asombrosa empresa; así el cronista italiano que escribía: «por esta muchacha pura y sin mancha, Dios ha salvado la más bella parte de la Cristiandad; tal hecho es el más solemne de cuantos han acontecido hace cinco siglos». Y tenía razón.

Y, sin embargo, sería limitar singularmente el significado de Juana de Arco el reducirla a este aspecto grandioso y necesario de su vocación. Le ha sido ordenado el salvar a Francia «de parte del Rey del cielo», es decir, en las intenciones cristianas. La patria, el reino, el mismo rey, son, para la virgen guerrera, realidades que tienen a sus ojos más valor que la vida; pero existe otra realidad que las supera a todas, puesto que de ella sola proceden las demás: Dios, Cristo, la Iglesia. «¡Dios, el primer servido!» La divisa de la heroína debe ser comprendida hasta sus últimas exigencias. Todo, absolutamente todo, estaba ordenado para ella a las intenciones de la justicia y del amor.

Tal es el sentido del patriotismo de Juana de Arco. En Dios ama a Francia, como los santos han amado en Dios a pobres y pecadores; y precisamente la ama porque la ve mísera, desgarrada, pecadora, y la ha amado con un amor de redención. Nada había en ese amor de orgulloso ni agresivo; nunca ha hablado de ir a conquistar Inglaterra, ni de imponer a nadie su dominación. Jamás ha pensado que, al hacer lo que hacía, llenaba de gloria a su patria y que sus proezas le darían derecho a mandar a los demás. Combatía por imponer el reino de la justicia de Dios y no por otra causa: «¿Dios odia a los ingleses?», le preguntarán, tendiéndole una trampa. De ningún modo. Los ama tanto como a cualquier otro pueblo, pero en su tierra, de acuerdo con la equidad, y no cuando atentan contra las libertades de los demás. Juana no combatía tanto a los ingleses cuanto a la injusticia. Ninguna heroína en el campo de batalla se mostró nunca tan tierna y fraternal con su propios enemigos.

De tal modo, más allá del objetivo inmediatamente perseguido, la liberación de Francia y restauración del reino en su dignidad, había otro fin esencial. Juan lo conocía perfectamente: esta joven campesina, que nada sabía de filosofía ni de historia, distinguía todo sencillamente con sus ojos de la fe. En múltiples ocasiones lo dijo. Por ejemplo, cuando escribió a los ingleses de Bedford su célebre carta del Martes Santo de 1429, para invitarles a abandonar Francia antes de que fueran arrojados de ella, o cuando se dirigió al duque de Borgoña, el 17 de julio del mismo año, o mejor aún —lo que es más extraño— cuando reprendía en una vehemente carta a los husitas de Bohemia, de cuya impía guerra había oído decir que, nacida de un exacerbado sentimiento patriótico, destrozaba a la Iglesia; en tales circunstancias, su conclusión era la misma: es necesario terminar con las luchas entre fieles; tenemos que unir todas las fuerzas cristianas en un solo haz para servir a Cristo; urge que trabajemos todos con un mismo corazón en idéntica empresa. ¿En cuál? Juana proponía como objetivo formal para esta unidad rehecha la Cruzada, con lo que participaba de su tiempo. Pero tras el sueño del «gran viaje», lo que esta muchacha concebía era un nuevo orden de la Cristiandad en el que cada nación tendría su propia misión que cumplir, asociadas todas por una intención superior, cuyo deseo formula todos los días cada cristiano: el advenimiento del reino de Dios.

El atroz encarnizamiento mostrado por los ingleses en desembarazarse de su joven adversaria se explica por la importancia histórica de su misión. Con ella, la guerra había cambiado definitivamente de sentido; ya no se trataba,

como había ocurrido tantas veces en la vieja Cristiandad, de uno de esos conflictos feudales en los que poco importaba el que un pueblo hallase nuevo dueño, puesto que tal cosa no variaba en nada su propio destino; ahora surgía una lucha en la que una nación trataba de defender la vida dada por Dios, su razón de ser, reconocida por la Providencia. Y en estas nuevas perspectivas de una unidad cristiana trabada en la fraternidad y la justicia, los soldados de Enrique VI no veían más que agresores que atacaban a un príncipe consagrado. Era, pues, necesario desacreditar a quien visiblemente encarnaba el derecho de Francia a no ser un feudo de la corona inglesa, y el único medio de arruinar ese prestigio de la joven heroína consistía en minar las bases sobrenaturales sobre las que, a los ojos del pueblo, descansaba su vocación, concedida por la propia voluntad de Dios. La cosa era bastante fácil: las gentes de iglesia desconfían siempre de tales manifestaciones sobrenaturales; y el misterio que rodeaba a la inspirada de Domremy resultaba tan opaco que fueron raros los teólogos —Gerson, Gelu, arzobispo de Embrun, y los maestros de Poitiers— que se atrevieron en aquel tiempo a afirmar la autenticidad religiosa de su misión. En situación tan compleja, unos jueces eclesiásticos, no todos indignos, posiblemente manejados por el obispo de Beauvais, Cauchon y algunos otros prelados políticos, pudieron, a lo largo de un afrentoso proceso inquisitorial, en apariencia escrupulosamente jurídico, pero en realidad comenzado con vistas a una condenación, pudieron trabajar sin saberlo contra le fe cristiana y las intenciones divinas. Los hombres son falibles y no a todos les es dado el discernir los caminos por los que la Providencia dirige sus designios.[1]

Mas para quienes leemos en sus minutas los procesos verbales de los interminables interrogatorios del invierno de 1430 y de la primavera de 1431, se impone al espíritu la certeza de que toda esta grandiosa aventura tiene un sentido que no explica ningún determinismo histórico y que una voluntad superior a la de los hombres se manifiesta allí. La muchacha maravillosamente fina y sencilla que se enfrenta a los más retorcidos teólogos, cuya fe se afirma en cada ocasión, más pura y prudente, del todo conforme a las enseñanzas de la Iglesia, nos explica, para que ello ocurriera así, la necesidad de que la haya guiado un poder sobrenatural, que Dios haya hecho de ella su instrumento. Y, en la hora suprema, cuando suba a la hoguera el 30 de mayo de 1431, en la plaza del Mercado Viejo de Rouen, ofrecerá aún la prueba decisiva de su misión auténticamente divina, rechazando confundir a esos inicuos sacerdotes que la han condenado, con la Madre Iglesia, sobrenaturalmente justa e infalible, proclamando hasta el fin su fidelidad al Papa, al que dirige su última llamada, y muriendo en un ímpetu de fe tan sublime que sus propios verdugos quedaron confundidos.

Tal es el profundo sentido de la vocación de Juana de Arco, santa de la patria francesa, pero también santa de la Cristiandad. El futuro próximo no aprovecharía la lección de aquella gran imagen que llevaba consigo. Los pueblos cristianos, cada vez más, se recluirán en sus derechos y egoísmos, y al equilibrio de fuerzas, a la unidad fraternal que deseaba la joven mártir, sucederán los antagonismos de naciones, el caos. ¿Se le rindió, al menos, entera justicia? En 1456, veinticinco años después de su muerte, fue rehabilitada, en el curso de un proceso con más cuidado de lo que hasta hace poco se decía, pero en el que visiblemente intervenían razones políticas tanto como religiosas, en el nuevo clima que la victoria de Carlos VII sobre Ingla-

1. No queremos abordar ahora el problema de la buena o mala fe de los jueces de Juana de Arco (o, mejor dicho, del juez y los expertos). A Cauchon no le faltan abogados que enumeran a su favor circunstancias atenuantes. Sin hablar de M. de Rigné, que se ha erigido en su defensor y casi su hagiógrafo, citaremos los sólidos trabajos de M. Pierre Tisset, a la vez historiador y jurista (combinación absolutamente indispensable para la comprensión de todo este asunto): «¿Era competente el tribunal de Rouen?», y «Algunas notas a propósito de Pierre Cauchon» (informe en *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1951, p. 100, y 1953, p. 277).

terra había creado. En 1920, la Iglesia le ha rendido el más brillante homenaje al canonizarla.[1] «Santa Juana de Arco, virgen», dice la liturgia de la fiesta; pero, aunque teológicamente discutible, el título de «mártir» viene a los labios siempre que pensamos en ella; porque no sólo tomó sobre sus espaldas, Juana la Doncella, los pecados de Francia, sino los de toda la Cristiandad infiel y presta a tracionarse. Y su joven sangre fue derramada, en definitiva, para testimoniar la más profunda de las verdades cristianas: que existe, por encima de los legítimos intereses de los pueblos, un supremo interés al que deben subordinarse los demás; que, aun en política, Dios sabe ser «el primer servido».

La marea turca, al asalto de la Cristiandad

Esa idea de cruzada, que para la joven santa de Francia conservaba aún un sentido e intención sublime de empresa para sellar de nuevo la unidad de los fieles, había tomado ya hacía tiempo otros significados. No hablamos sólo de los que habían convertido la preparación ostensible de la Cruzada en un disimulo de distintas operaciones de armamento, de negocio o peor aún: así, durante el proceso de los Templarios, se había dicho que, en beneficio de Tierra Santa, era necesario abatir a los Caballeros. Más noblemente, el nombre de Cruzada había revestido una de las grandes ideas políticas que las circunstancias imponían a los jefes del Occidente cristiano: la lucha contra el invasor asiático, cuyos progresos angustiaban a todos y distraían la atención del mundo. Ya no se trataba de iniciar una expedición caballeresca para la recuperación del Santo Sepulcro, sino de defender los más vitales intereses de Europa. Extraño contraste, característico de esta época de transición, entre la exacta idea de una operación política y militar indispensable, y la fórmula arcaica, medieval, con que se la designaba.

En realidad, la «cuestión de Oriente» se planteaba entonces en los mismos términos en que aparecerá hasta los comienzos del siglo XIX. Desde que al fin del XIII, en el mosaico de emiratos más o menos frágiles que habían sucedido al antiguo imperio de los Seljúcidas, dislocado por los asaltos mogoles, surgiera la fuerza de una tribu de Turcos Oghouz, los Otomanos, Asia pesaba de nuevo, peligrosamente, sobre Europa. A Osman —u Othman—, el fundador que había dado nombre a su pueblo, sucedió Orkhan I (1326-1360), que, guerrero infatigable como aquél, llevó a cabo incesantes expediciones contra los demás emires y las fortalezas bizantinas. En 1326 había conquistado a Brussas, la encantadora ciudad rosada, de la que hizo su capital; en 1330, Nicomedia y Nicea. Su ejército de soldados regulares, los jenízaros, reclutado entre niños robados a los vencidos, parecía invencible. Su metódica política de «turquización» de los países conquistados le aseguraba sólidas bases para futuras ofensivas. Tomando el título de sultán, caído en desuso desde el último Seljúcida, Orkhan se dirigió a mediados del siglo XIV hacia Europa, adonde le llamaba el «basileus» o emperador Juan VI Cantacuzeno, usurpador del trono, que acababa de darle en matrimonio a su propia hija, para luchar contra el verdadero emperador de Bizancio, Juan V Paleólogo (1341-1396).

Desde entonces apenas pasó un año sin que la angustiada Cristiandad europea experimentase con terror un nuevo avance de los turcos. Era como una marea, infinitamente paciente, irresistible, que se lanzaba al asalto de Occidente, aprovechando todos los resquicios, destruyendo, uno detrás de otro, todos los diques. ¿Dónde se detendría? En 1356, Solimán, uno de los hijos de Orkhan, pasaba los Dardanelos y

1. En esta perspectiva de esferas políticas se adivina también el restablecimiento, por parte de la República Francesa, de su embajada en el Vaticano. Los dos motivos que impidieron llamar mártir a Juana de Arco son plenamente válidos: los ingleses, por medio de sus jueces, no la condenaron a muerte «en odio a la fe»; canonizar a Juana como virgen era canonizar toda su vida y no sólo su muerte; esto era hacerla entrar «armada y cubierta ante San Pedro», en frase del cardenal Perrochi.

ocupaba a Gallípoli. Cuatro años después, Murad I (1360-1389), después de haber puesto en razón definitivamente a los pequeños emires de Asia Menor, se arrojaba sobre la Tracia, y entraba en Andrinópolis, de la que hacía su capital, reuniendo tal número de cautivos, que los vendió a bajo precio para desembarazarse de ellos.

¿Quién podría oponerse a tan temible asalto? La respuesta de la historia hubiera debido ser: Bizancio. ¿No había sido, acaso, su papel, a lo largo de los siglos, oponer sus inconquistables murallas al avance de Asia? Pero, ¡ay!, Bizancio se hallaba en plena decadencia, minada por fuerzas mortales que la destruían cada vez más rápidamente. Hacía cien años que reinaba en el Palacio de las Blaquernas la dinastía de los Paleólogos, que había intentado enfrentarse con su destino, pero apenas había logrado frenar un poco su marcha hacia el abismo. La lucha entre el legítimo Juan y el usurpador favorecía mucho a la desintegración del cuerpo enfermo del Imperio. El reinado de Juan V, de cincuenta años de duración, supuso exactamente cincuenta años de guerra civil. Arruinada por la decadencia de su comercio marítimo, con la competencia de genoveses y venecianos en su propia casa, sus aduanas aniquiladas, sin valor sus impuestos, Constantinopla no ofrecía otro aspecto que el de una metrópoli abigarrada, agitada, de un lujo desenfrenado y de equívoca animación. Sólo la inteligencia vivía auténticamente allí convertida de modo paradójico en creadora en ese tiempo de catástrofe, y cuyo vigor se hacía sentir aún en el arte de los mosaicos de Kahrie-Djami, los frescos de Mistra y el Monte Athos.[1] Rodeado del mismo ceremonial que sus antepasados, el «basileus» trataba aún de representar al Dueño del Mundo, pero la pedrería de su corona era falsa, y cuando Juan V vino a Occidente para suplicar a los católicos que le salvaran, los banqueros venecianos le hicieron arrestar y encarcelar por deudas...

Y a falta de la decadente Bizancio, ¿quién iba a oponerse a la marea turca? ¿La «Gran Servia», a la que su efímero creador Esteban Douchan había creído elevar tan alto como rival del Imperio? A su muerte, en 1355, el reino del Carlomagno servio había saltado en pedazos, roto entre el norte y el sur, minado por una de esas crisis confusas y esporádicas tan frecuentes en la Europa de entonces. Los despojos de las conquistas francas en Oriente, ¿qué podían prometer? Los magníficos golpes de espada de Pedro I de Lusignan, rey de Chipre, que en 1365 logró conquistar a Alejandría, pero para evacuarla a los tres días, no hacían otra cosa que exasperar más y más a los turcos en sus represalias contra las factorías italianas; y, por otra parte, este héroe de la última canción de gesta no tardaría en caer bajo los puñales de los asesinos armados por su hermano, arrastrando a su reino en su caída. Los montañeses de la «Pequeña Armenia» tenían cada vez más

1. Tras el verdadero desastre que constituyera, en 1204, el advenimiento de los Latinos, Bizancio se había restaurado y el arte conocía un magnífico despertar, al que ha podido llamarse «nueva edad de oro». Duró todo el siglo XIV. Muchas iglesias y monasterios se construyeron entonces, aun bajo la influencia de los señores de Occidente. En la propia capital, la mezquita de Kahrie-Djami, antigua iglesia de San Salvador, muestra aún mosaicos de una frescura de matices y de una libertad de movimientos completamente nuevos. La metropolitana de Arta, muchas iglesias de Trebizonda, la pequeña Bizancio de los siglos XIII y XIV y también las que entre las ruinas de Mistra dejan adivinar todavía la grandeza de los déspotas de Morea, son bellos testimonios de la vitalidad artística de esta época decadente. Creta poseía una escuela originalísima de pintura. En el Monte Athos, a los grandes monasterios edificados por los emperadores macedonios se unieron otros seis o siete, entre los que sobresalen los de Simonopetra, Jeropotamos y San Gregorio. La influencia artística de esta Bizancio tan empequeñecida políticamente, imperó en todos los Balcanes: en Servia, cuyo siglo XIV es la gran época del arte, con sus obras maestras de Detchani de Markov, de la escuela de Morava; en Valaquia, donde Curtea de Arges, Voditsa y Cozia fueron levantadas entonces; en Bulgaria, donde los numerosos monumentos de Mesembria y los del lago de Ochrida producen aún gran impresión. Mucho más tarde todavía, este arte bizantino de la última época influirá profundamente en el arte ruso.

dificultad para salvaguardar su libertad precaria: León VI, otro Lusignan, será su último rey y no resistirá más que un año frente a los turcos (1374-1375).

Ante una amenaza tan evidente, el Occidente cristiano se conmueve. Por primera vez, Urbano V (1362-1370) llama a la cruzada a la Cristiandad; pero ni Italia —en la anarquía— ni Inglaterra y Francia, en plena Guerra de Cien Años, ni el Imperio, desposeído de un verdadero jefe, respondieron. Un solo príncipe tomó el signo de cruzado: Amadeo VI de Saboya, el «Conde Verde», que, partiendo de Venecia en junio de 1366, logró en agosto un feliz golpe de mano sobre Gallípoli, arrebatando de nuevo a los turcos la puerta de los Dardanelos; llegó a patrullar por el Mar Negro, peleó aún muchas veces con los musulmanes, para volver a su casa, una vez cumplido el voto, bien convencido de que sus fuerzas no bastaban para contener la invasión otomana.

El ejemplo del valiente saboyano pareció galvanizar a los demás. Tras Urbano V, Gregorio XI (1370-1378) volvió a la idea de una cruzada. Los soberanos de la Europa Oriental, directamente amenazados, se agruparon en torno al rey angevino de Hungría, y, unidos, los príncipes de Servia, Bosnia, Bulgaria y Valaquia, marcharon contra Murad; en un contraataque fulminante en Tchirmen, sobre el río Maritza, en 1371, el turco los destruyó, llegando después hasta Nich y Sofía. ¿Es que nadie podía entonces contener al conquistador de Asia? Destrozada por el Cisma, la Cristiandad parecía incapaz de unirse en un esfuerzo supremo. Sin embargo, en 1389, al llamamiento de los servios, sublevados contra los musulmanes, una nueva coalición se lanzó al ataque, mandada por el Zar de la Servia del Norte, Lázaro. Murad llegó de Ankara rápidamente. En Kossovo, en el «Campo de los Mirlos», cristianos y turcos se encontraron en una terrible batalla, digna de los más altos hechos de los cantares. Murad pereció allí, pero sus tropas lograron una decisiva victoria: todos los Balcanes quedaban bajo la Media Luna y la frontera de Europa sería en adelante la de Hungría. A sus ovejas búlgaras, que le preguntaban: «¿En qué manos nos dejas?», el Patriarca Euthimio respondió: «En las de la Santa Trinidad.» Y durante siglos, en Servia, como en todas las cristiandades vencidas, se cantará, al son de la «guzla», la gloria de Lázaro, «corona de oro», muerto en martirio, de Myloch, que había matado al sultán, y de millares de valientes caídos en el Campo de los Mirlos. La fidelidad cristiana de estos pueblos oprimidos se alimentará, hasta nuestros días, de estos grandes recuerdos.

La situación, para el Occidente cristiano, se hacía cada vez más dramática. A Murad sucedió Bayaceto (1389-1402), llamado «el Relámpago». Una palabra suya bastó para aterrorizar al «basileus» Juan V, que aceptó pagarle tributo, y le envió en rehén a sus dos hijos, consintiendo además en unírsele en el asedio de Filadelfia, en Lidia, última plaza de Asia Menor donde aún resistía una guarnición cristiana. Bulgaria cayó bajo el yugo, Valaquia pagó tributo; en la misma Morea, el turco intervino con insolencia; y Constantinopla, donde el hijo de Juan V, Manuel II (1391-1425), que había logrado evadirse de su calabozo turco, intentaba un reajuste meritorio, no era más que una ciudad cercada, en espera del golpe mortal.

Cuando en Occidente se supo que Bayaceto acababa de conquistar a Salónica (1394), el asombro fue tal que determinó una reacción. Impulsada —hecho sorprendente— por los dos Papas enemigos, se organizó la Cruzada, con el acuerdo de Carlos VI, en tregua entonces con los ingleses, en respuesta al llamamiento de Segismundo de Hungría. La mayor parte de los cruzados procedieron de Francia y Alemania; Juan sin Miedo levantó un fuerte contingente, acompañado por el mariscal Boucicault y el almirante Juan de Viena. Pero esta vasta empresa caballeresca fue conducida, desgraciadamente, con toda la imprudencia de la caballería. En lugar de esperar a los turcos en la frontera húngara, los fogosos franco-borgoñones se lanzaron a su encuentro. Asediaban a Nicópolis (1396), cuando Bayaceto apareció con cien mil hombres: la noble cabalgata se convirtió en una terrible prueba: un nuevo Crecy, otro Azincourt. Alocadamente valerosos, lanzados contra las es-

tacas de los atrincheramientos turcos, los caballeros cristianos se agotaron en seguida; el contraataque de los jenízaros les halló divididos, fatigados, desconcertados. No hicieron más que dejarse matar —lo que realizaron a maravilla—. «Aunque desangrándose —dice la crónica—, no se abandonaron al lobo rabioso.» Juan de Viena cayó como un héroe, agitando el estandarte de la Virgen; Boucicault y Juan sin Miedo fueron hechos prisioneros, después de cien proezas; sólo Segismundo logró embarcar en el Danubio. Furioso, Bayaceto hizo asesinar a todos los cautivos, excepto un grupo de cuarenta hombres importantes que devolvió por 200.000 florines. El desastre era completo.

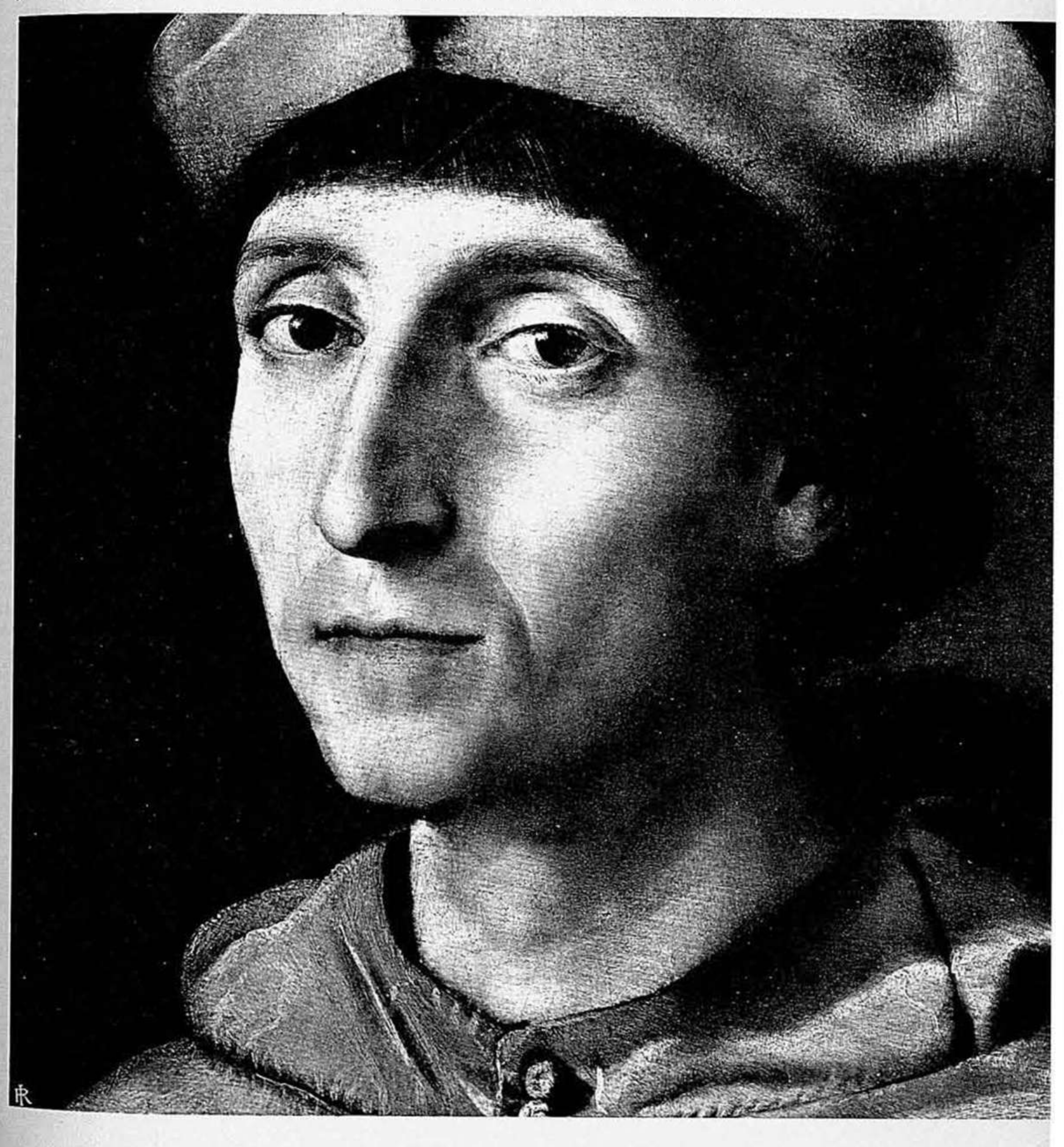
El Occidente parecía perdido. Además, dividida contra sí misma, ¿no se condenaba la Cristiandad a muerte? Era el momento en que la elección de Pedro de Luna (Benedicto XIII) hacía más áspera la cuestión del Cisma, cuando los teólogos antipontificios extendían la idea de un concilio sobre los Papas; era el instante en que el reino de Francia, desolado por la locura de Carlos VI, contemplaba a los príncipes de la flor de lis disputarse la influencia, y cuando, en Inglaterra, el rey Ricardo iba a sucumbir a los golpes de su sobrino Lancaster. Numerosos espíritus privilegiados veían un aviso del cielo en un hecho, en diverso sentido espantoso, que acababa de aterrorizar a la corte francesa: ese «Baile de los Ardientes» en el que tantas alegres despreocupaciones habían terminado en una muerte horrible... Ante semejante abandono, ¿cómo Bayaceto no aprovechó su victoria? Conquistó la Bosnia, los principados danubianos de Valaquia y Moldavia; arrasó la Estiria y lanzó sus vanguardias hasta los confines de Alemania; y después, cambiando de propósito, volvió hacia el Este para intentar someter a Bizancio por sorpresa. Casi solo en este inmenso desorden, el emperador Manuel daba pruebas de una admirable fuerza de ánimo, respondiendo al asalto del sultán, rechazando toda desesperanza, ayudado por el valiente Boucicault, que, recién liberado, había vuelto a la lucha, y con una pequeña escuadra aguijoneaba al turco.

Pero el mundo cristiano fue salvado del modo más inesperado. El rey de Transoxiana, es decir, del país de Samarcanda y Boukara, Timur, llamado Leng «el Cojo» —turco, y no mogol, como equivocadamente se ha dicho—, había completado un vasto dominio, extendido desde el Afghanistán a la Cilicia, al que trataba de ensanchar todavía. Todos los pequeños emires vencidos por Orkhan y Bayaceto encontraron en él una calurosa acogida. En 1398 había conquistado la Mesopotamia, Georgia, Armenia y parte de la India, no sin acompañar sus conquistas de atroces matanzas. En 1401 se impuso la obligación de conquistar el Asia Menor. Una batalla decisiva se libró sobre la meseta de Ankara, entre él y Bayaceto, llegado a marchas forzadas para salvar su imperio. Traicionado por un grupo de los suyos, el sultán sufrió una derrota irremediable. Hecho prisionero, y aunque tratado humanamente por su vencedor, murió de dolor diez meses después. Todos los pueblos cristianos a los que había aterrorizado respiraron. El salvador de Europa resultaba ser un bárbaro de Asia, al que la historia conoce con el sobrenombre de Tamerlán.

¿Había mejorado la situación? Al proclamarse árbitro de Oriente, Tamerlán restituyó a Manuel II, Salónica y la Jonia, pero imponiéndole un tratado casi de vasallaje, al mismo tiempo que arrebataba Esmirna a los Caballeros Hospitalarios de Rodas. Realmente, era el único y verdadero señor de todo el Oriente, y los mercaderes genoveses de Pera llegaron a izar su pendón en los mástiles de sus barcos. Su humor vagabundo llevó felizmente al emperador de las estepas a volverse hacia Asia, dejando respirar a Bizancio, a la que renunció a inquietar el sucesor de Bayaceto, Mohamed I.

Los cristianos tuvieron entonces una ocasión excepcional para obrar: el imperio otomano estaba en plena anarquía, los príncipes en rebeldía contra su padre, agitados los emires. Una rebelión simultánea de servios y búlgaros, un ataque húngaro, combinado con una ofensiva bizantina, hubiesen podido rechazar a los turcos hasta el Asia. Por otra parte, Salónica se les escapaba y perdían el control de los Dardanelos. Pero las fútiles querellas entre griegos y latinos no permitieron aprovechar esta ocasión, y cuando Mohamed I impuso el orden en sus

Al reproducir las finas y nobles facciones de este desconocido cardenal ¿no ha querido expresar Rafael más que el semi excepticismo del Renacimiento, el interés e inquietud por encontrar una gran síntesis humanística?
Museo del Prado. Madrid.



Estados, la guerra comenzó de nuevo. Una vez más los turcos se lanzaron al asalto de Constantinopla, en 1422; felizmente, las murallas eran fuertes y la población luchó con rabia; una aparición de la Virgen, advertida a la vez por ambos adversarios, acabó por inquietar al agresor. Pero el ejército otomano avanzó sobre el Peloponeso, último bastión de la resistencia cristiana en Grecia, y lo arrasó a sangre y fuego. Cuando, en 1425, Juan VIII (1425-1448) sucedió a Manuel, ya no quedaba al desgraciado «basileus» más que la capital: ninguna otra cosa...

¿Iba a dejar la Cristiandad a Bizancio en manos de los turcos? Juan VIII corrió a Occidente para formular un último llamamiento, ganándose el apoyo del Papa Eugenio IV y aceptando personalmente la unión de las dos Iglesias. Pero la Cruzada general solicitada por el «basileus» no se organizó nunca. Francia e Inglaterra se enfrentaban entonces en el último esfuerzo de su gran guerra, en su fase decisiva; las luchas civiles de borgoñones y armagnacs las mantenían aún en el desorden; Italia permanecía en el caos y Alemania a duras penas lograba salir de la crisis hussita. ¿Qué podían contestar estos reyes y príncipes a las patéticas llamadas? Nada, a menos de decir como Juan sin Miedo —al parecer sin ironía— que contribuirían gustosos a los gastos del bautismo de los turcos que desearan convertirse. Por debilidad, ligereza e ignorancia, la Europa cristiana se suicidó al dejar perder su parte oriental. Sólo Hungría, directamente amenazada por el avance turco —Murad II asediaba a Belgrado en 1440— tomó las armas, guiada por un rey de dieciséis años, el polaco Ladislao III Jagellón, y sobre todo por un caudillo extraordinario, el voivada de Transilvania: Juan Huyanda, «el caballero blanco». Golpe tras golpe, por tres veces los turcos sufrieron peligrosas derrotas, la última en Nich, en pleno corazón de los Balcanes. Sofía fue reconquistada, el camino de Andrinópolis, abierto; el sultán pidió la paz. Pero la ligereza de Ladislao convirtió en fracasos estas victorias. Rompiendo la tregua sin previo aviso, siguió adelante en tierra de turcos y llegó a Varna; pero, demasiado lejos de sus bases, el joven rey recibió a sus espaldas el formidable contraataque de un ejército turco, llevado por naves genovesas (1444). Una vez más la Cruzada no hacía otra cosa que excitar al turco, que se vengó con terribles matanzas. Y Bizancio no había sido salvada.

De todo este gran ímpetu —el último—, que había conmovido a los espíritus cristianos para intentar la liberación de la mitad oriental de la Cristiandad, en adelante no quedarían más que heroicas sacudidas. Juan Hunyada, huido de Varna, volvió a las armas cuatro años después y se presentó de nuevo en Servia, llegando hasta aquel campo de Kossovo que había ilustrado el desastre de 1389, esperando allí un desquite; pero una vez más se convirtió en derrota (1448), en la que resultaron vanos los prodigios de valor de los húngaros. Al mismo tiempo —desgraciadamente sin previo acuerdo con Hunyada—, un caudillo albanés, Skanderbeg, sublevaba a los cristianos en las montañas y se enfrentaba, con indómita energía, a todas las fuerzas turcas enviadas para atraparle. Hermosos hechos de armas, pero sin resultados prácticos. Los Balcanes estaban enteramente dominados, la caída de Constantinopla no era más que cuestión de días o de horas, cuando en 1448 subió al ilustre trono el que había de ser su último ocupante.

Postreras tentativas de unión

No es preciso decir que, en último término, en esta tragedia político-militar, cercana ya a su desenlace, se representaba también una segunda acción, la religiosa, cuyo carácter dramático se mezclaba extrañamente con no se sabe qué elemento cómico y sórdido. Constantemente, en el curso de este período, el problema de la unión de ambas partes de la Iglesia, del fin del Cisma griego, es evocado por sus protagonistas. Pero, como ya estaba bien claro, no podía desembocar en una solución definitiva. Lo mismo que en los días en que Inocencio III, antes de la desviación de la Cruzada, había lanzado su patético llamamiento a la re-

conciliación; ni más ni menos que en 1274, después del Concilio de Lyon, cuando el clero griego no quiso comprender que sólo esa solución podía salvar a Bizancio.

En múltiples ocasiones los emperadores habían vuelto sus ojos a Occidente. Juan VI Cantacuzeno, cuando en 1342 se hubo instalado en el trono, igual que Juan V, después de desembarazarse de su adversario en 1353, habían entablado negociaciones: el mismo Paleólogo había venido a suplicar en persona a los católicos que intervinieran en su favor. Más tarde, en el peligro extremo en que se hallaba el trono, Manuel II hizo por toda Europa un viaje de propaganda en el que su estatura, su natural majestad y su hermoso y grave aspecto, lo mismo que los suntuosos vestidos de su escolta habían hecho un gran efecto en París y Londres, en Venecia y en Milán; en Francia se enteró de la caída de Bayaceto bajo los golpes de Tamerlán. Veinte años después fue su hijo quien venía a intentar mover al Papa Martín V; y los turcos de Mohamed II se aprestaban a los supremos asaltos cuando Juan VIII Paleólogo tomaba de nuevo el camino de Occidente, para intentar aún la obtención de una ayuda militar de la que esperaba su salvación.

Puede parecer poco prudente que a todos esos suplicantes que hablaban en nombre de una causa identificada nada menos que con la de toda la Cristiandad, la Iglesia romana contestára con una condición previa: la Unión. Pero era tan grande la desconfianza hacia los bizantinos que ningún Papa hubiese podido obrar de otro modo: «¡Que los griegos proclamen antes la Unión, y les ayudaremos rápidamente! Pero si empezamos por socorrerlos en su lucha contra los turcos, consolidados y enriquecidos, no querrán saber más y volverán la espalda a la Iglesia romana.» Estas frases de Benedicto XII fueron más o menos repetidas por todos los Pontífices, o al menos pensadas. Pero ¿puede juzgarse con rigor esta aparente falta de generosidad cuando se conoce lo que por su parte decían los emperadores de Bizancio? En su lecho de muerte daba Manuel II estos consejos a su hijo: «Si los infieles te presionan, dirígete a los latinos, háblales de Unión, comienza las negociaciones, pero prolóngalas indefinidamente; evita la convocación de un concilio, porque eso no te serviría para nada. La vanidad de los latinos y la tozudez de los griegos nunca estarán de acuerdo.» Las tentativas de aproximación entre ambas Iglesias descubrieron más un juego diplomático lleno de engaños que una recta intención de poner fin al gran escándalo de la división de los fieles.

Esto no quiere decir que no existieran en Bizancio hombres a los que el Cisma desolaba, resueltos a luchar para ponerle remedio. Muchos eran los discípulos del Patriarca Beccos, que, en las postrimerías del siglo XIII, después de haber sido por largo tiempo resuelto enemigo de la unidad, se había convertido en su ardiente apóstol, cosa que le valió el ser depuesto y condenado dieciséis años al exilio. También vivía un Barlaam, monje calabrés de origen griego, que había empleado su existencia en mediar entre Roma y Bizancio. Algunos de los partidarios sinceros de la reconciliación fueron hombres de primera categoría: un Demetrio Cydones (1320-1400), antiguo secretario de Juan VI Cantacuzeno que, estudiando a San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino, había descubierto la vacuidad de los agravios alegados por sus compatriotas contra Roma, y al traducir a los grandes maestros latinos, luchó en abundantes opúsculos en pro de la verdad; un Bessarion (1395-1472) sobre todo, monje de Trebizonda, notable orador, especie de capellán de la corte, elevado a la metropolitana de Nicea y que también halló en el estudio de los Padres la certeza de que la unión era necesaria; el afirmar su posición le valió las peores molestias y, obligado a refugiarse en Roma —donde fue hecho cardenal—, alcanzó tan grande autoridad que, en 1455, estará a punto de ser elegido Papa. De hecho, pues, existía una pequeña selección intelectual y espiritual que medía con justicia la situación y saboreaba con dolor el escándalo del Cisma; frecuentaban los monasterios latinos de la costa asiática, verdaderos hogares de conversaciones, leían la *Summa* de Santo Tomás, traducida al griego por Cydones. Pero no eran más que un pequeño grupo.

Y poco podían contra el fanatismo del cle-


TURQUIA Y BALCANES DE 1350 A 1453
RESTOS DEL IMPERIO BIZANTINO EN 1453
VALAQUIA
NICOPOLIS
VARNA
SERVIA
BULGARIA
KOSOVO
FILIPOLI
SOFIA
ANDRINOPLA
CONSTANTINOPLA
TRACIA
MAR NEGRO
TREBIZONA
AMASTRIS
SINOPE
ALBANIA
SALONICA
MAR DE MARMARA
NICOMEDIA
NICEA
BRUSA
GALLIPOLI
JANINA
LARISA
CORF
MAR EGEO
DARDANELOS
MITILENE
LAMIA
JONICAS
PATRAS
ATENAS
CORINTO
CHIOS
ESMIRNA
TURQUIA
ANKARA
PEQUEÑA ARMENIA
MILITENA
SAMOS
KOMEK
KARAMAN
MOREA
MODON
MISTRA
CICLADAS
NAXOS
KOS
RODAS
ANTIOQUIA
MESOPOTAMIA
SIRIA
MAR MEDITERRANEO
CHIPRE

ro griego, ignorante en general, que repetía contra los latinos las peores acusaciones de herejía, sin comprender su sentido. ¡Para cuántos honrados cristianos de Bizancio era un escándalo intolerable el que los sacerdotes de Occidente fueran tonsurados! Se les echaba en cara el argumento del *Filioque;* [1] se criticaba el modo occidental de dar la Comunión con pan ácimo. Pero, más que un desacuerdo teológico, lo que había en la base del Cisma era una profunda diferencia de mentalidad. La gran disputa que estalló entonces dentro de la iglesia griega entre los partidarios de la «vía mística», preconizada por Palamas, y los de la «vía lógica», al modo tomista, enseñada por Barlaam y sus discípulos, muestra suficientemente cómo la forma de razonar y de sentir separaba a las dos partes de la Iglesia: la de Occidente hubiera tenido que admitir que, para llegar a Dios, el mejor medio consistía, según enseñaba Palamas, en permanecer durante horas con la barba en el pecho, los ojos fijos en el ombligo —de aquí la famosa frase—, repitiendo incansablemente: «¡Señor Jesús, Jesucristo, tened piedad de nosotros!» Pues ésta era la doctrina —si puede llamarse así— que circulaba en la iglesia griega a lo largo del siglo XIV. Y hasta poco faltó para que se canonizara a Palamas; «trompeta de la teología, armoniosa lira del Espíritu Santo.»

En estas condiciones, ¿a dónde podían llevar las tentativas de acercamiento? La decisión de Juan V, en su viaje a Occidente, de abjurar el Cisma, y la tenaz perseverancia con que intentó conseguir una verdadera unión, no dieron resultado alguno decisivo: a lo más, su actuación se prolongó en una serie de relaciones entre Roma y Bizancio. Ni siquiera los gestos amistosos, como el hecho por la Iglesia Occidental al adoptar ciertas fiestas celebradas en Oriente —la de la Presentación de la Virgen, por ejemplo— tuvieron repercusión alguna en la iglesia griega, donde pasaron casi inadvertidos. Sólo las razones políticas actuaban realmente a favor de la unión, y ya sabemos con qué segundas intenciones equívocas; por un Isidoro de Kiev, y otros, que, deseando de todo corazón la ayuda armada de Occidente, veían en la Unión otra cosa muy distinta de una mera maniobra diplomática; ¡cuántos metropolitanos y prelados griegos estaban decididos a servirse del apoyo de los latinos, burlándolo después!

Tal es el ambiente en que, a finales de 1438, se abre en Italia el concilio del que —como se recordará— tomó la iniciativa Eugenio IV, viendo en él certeramente una de las piezas maestras de su política, y que Juan VIII Paleólogo aceptó, sabedor de que tenía en la mano su último triunfo. No se leen sin emoción los patéticos llamamientos que uno de los delegados griegos dirigió a sus compatriotas, para evocar la atroz situación de tantos correligionarios suyos sometidos ya al yugo turco, muchos reducidos a la esclavitud y a la abjuración, y la angustia de cuantos, aún libres, esperaban el golpe mortal. Pero, ante tan dramática situación, los bizantinos prosiguieron en sus egotismos y en sus polémicas y tergiversaciones. En Ferrara, y más tarde en Florencia, se discutió fuertemente sobre muchos puntos que nos parecen demasiado fútiles. Se intentaron innumerables maniobras, como la de Marcos de Efeso, que planteó esta pregunta previa: «¿Es lícito añadir al Símbolo una sola palabra nueva?» Lo que, en caso de respuesta negativa, hubiera roto toda negociación, a causa del famoso *Fi-*

1. Este término fue introducido por la Iglesia latina en el Símbolo niceno-constantinopolitano, y rechazado por los griegos, que no han podido probar su ilicitud ni mediante las Escrituras, ni alegando los Concilios (Efeso, Act. VI, y Calcedonia, Act. V), ni la inviolabilidad del concilio Niceno, que prohíbe cambios substanciales en el Dogma, pero no en la expresión literaria del Símbolo. El autor explica suficientemente el acuerdo a que se llegó en Florencia. En cuanto al origen histórico del término *Filioque*, es muy oscuro. Probablemente deba buscarse en España, aunque es muy discutible que se enunciara en algún Concilio Toledano. De hecho, aparece en la liturgia mozárabe y de ella se extiende a España y Europa. Nuestra patria es la primera en introducir la costumbre de cantar el Credo en la Misa, costumbre que es aceptada por Roma en el siglo XI. Pero, sea lo que sea de sus circunstancias históricas, el *Filioque* es sostenido por la Iglesia como la expresión de la procesión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, aunque Roma nunca lo ha impuesto a los católicos orientales. *(Nota del Traductor.)*

lioque, que los latinos añadieron a la primitiva redacción. Sin embargo, los acontecimientos eran tan abrumadores que, a pesar de todo, se llegó a un acuerdo. Las comisiones estudiaron los puntos de fricción; el dominico Juan de Ragusa, prior de Lombardía, expuso con serena altura la doctrina de la Iglesia sobre el Primado pontificio. Al morir, a la mitad del concilio, el Patriarca de Bizancio, José, dejó a los suyos esta explícita declaración: «Reconozco al Santo Padre de los latinos y de los griegos, Pontífice supremo, Representante de Jesucristo, el Papa de la antigua Roma.» Se llegó a una unanimidad sobre cuatro cuestiones delicadas: la Procesión del Espíritu Santo, el uso del pan ácimo, el estado de las almas del purgatorio, y la primacía romana. Por fin, el 6 de julio de 1439 fue firmada y publicada, en latín y griego, el «Acta de Unión»; Marcos de Efeso se negó a firmar: no era él sólo, entre los griegos, quien pensara que tal Decreto era una capitulación inadmisible, aunque fuera el único en proclamarlo.

Porque, cuando los delegados del concilio volvieron a Constantinopla, la turba, fanatizada por los monjes, los acogió con burlas e insultos: ¡Latinos! ¡Acimistas! ¡Herejes! ¡Apóstatas! Con tales gentilezas fueron rociados los infelices. Se les abordaba en la calle para preguntarles cuánto oro habían recibido en pago de su traición. Marcos de Efeso se convirtió en un héroe nacional, mientras Bessarion se desterraba voluntariamente en Roma. Y cuando el emperador nombró para la sede de Bizancio a un patriarca favorable a la causa de la unión, los otros patriarcas se negaron a reconocerlo. Por fin, al suceder Constantino XI a Juan VIII, no se atrevió a publicar el Decreto de la unión, aunque sabía perfectamente qué necesidad tenía de Occidente.

Así, la última tentativa —demasiado tardía— para sellar el acuerdo entre Oriente y Occidente, contra el turco, naufragó lamentablemente. En aquella Bizancio vigilada por los infieles por todas partes, amenazada por un destino terrible, la muchedumbre no se interesaba en realidad de un modo profundo —llegando a los tumultos callejeros y a las revueltas sangrientas— más que de cuestiones tan graves como la de saber si era legítimo comulgar con pan no fermentado... Nunca había descendido el «bizantinismo» a tal grado de absurda locura. En diciembre de 1452, el emperador Constantino XI, en un intento de conseguir el apoyo de las potencias latinas, terminó por proclamar en Santa Sofía la fórmula de la Unión, el *Henotikon*. Pero al día siguiente, unos altos dignatarios de la Iglesia, Jorge Scholarios y Lukas Notaras, gritaron públicamente, ante las aclamaciones de la muchedumbre: «Es mejor ver imperar en Constantinopla el turbante de los turcos que la mitra de los latinos.»

La Providencia no tardaría en atender estos deseos.

Muerte de Bizancio

En los primeros días de febrero de 1451, Murad II, el sultán que había estremecido a Europa, había muerto; pero el sucesor, Mohamed II (1451-1481), iba a mostrarse más temible aún. Se trataba de un muchacho de veintiún años solamente, delgado y pálido, de nariz curva, hermosa barba negra, cuya expresión tenía algo de felino y de soñador a un tiempo; pero bajo esas apariencias de esteta, de admirador del arte europeo, entusiasta de la pintura italiana, se escondía un espíritu activo de extraordinaria energía, el tipo de hombre nacido para las grandes conquistas. Y, además, sin escrúpulos, seductor, gustosamente pérfido y de una crueldad lúcidamente calculada.

Ante él, Constantino XI Dragases, que debía cerrar, con la dinastía de los Paleólogos, la gloriosa serie de los emperadores de Oriente, no era un ser insignificante. Buen administrador, jefe precavido, bravo soldado —iba a demostrarlo— hasta el más sublime sacrificio, llevaba dignamente la herencia de aquellos hombres que, desde hacía un siglo, habían retardado la hora fatal por su inteligencia, gravedad, valor y patriotismo. Entre los de su familia hubiera podido brillar con las más altas cualidades de espíritu y carácter, de haber contado con algo

más que este instrumento irrisorio, este tronco podrido del Imperio. Prácticamente no le quedaba más que procurar a Bizancio un honroso final, digno de mil años de gloria y es lo que hizo.

Entre el pueblo turco corría una vieja profecía según la cual Bizancio sería entregada al Islam por un conquistador de veinte años, y prometía a ese hombre una gloria semejante a la del Profeta. Mohamed II, apenas llegado al trono, se decidió a ser ese hombre. Su único pensamiento fue conquistar Constantinopla, y puso en su realización toda la implacable energía y habilidad de uno de los más grandes conquistadores de la historia. La ciudad seguía siendo una prueba difícil, con sus poderosas murallas, sus 200.000 habitantes y el eventual apoyo de Occidente. Pero la aisló un doble trabajo estratégico y diplomático. Completando la obra del sultán Bayaceto, que había construido sobre la orilla asiática dos fortalezas para controlar el Bósforo, Mohamed edificó otras al norte de la gran ciudad, en la costa europea —aún se ven, enormes, en el campo de Estambul— a fin de evitar la llegada de cualquier socorro desde el Norte; el primer capitán veneciano que trató de pasar fue hecho prisionero y empalado. Después, toda una serie de maniobras e intrigas neutralizaron a quienes hubieran podido intervenir: se firmaron treguas con Génova, Venecia, los Caballeros de Rodas y con el propio hermano de Constantino, Demetrio de Morea: hasta Hunyada y Skanderbeg alcanzó esta tregua. A los desesperados llamamientos del «basileus» atacado, ningún jefe de Occidente respondió con eficacia: sólo algunos marinos de Venecia y ciertos corsarios genoveses se unieron a Bizancio para participar en la lucha. El resto de Occidente permaneció indiferente, estúpido. Inexplicable ceguera: ¿es que había muerto el patriotismo cristiano?

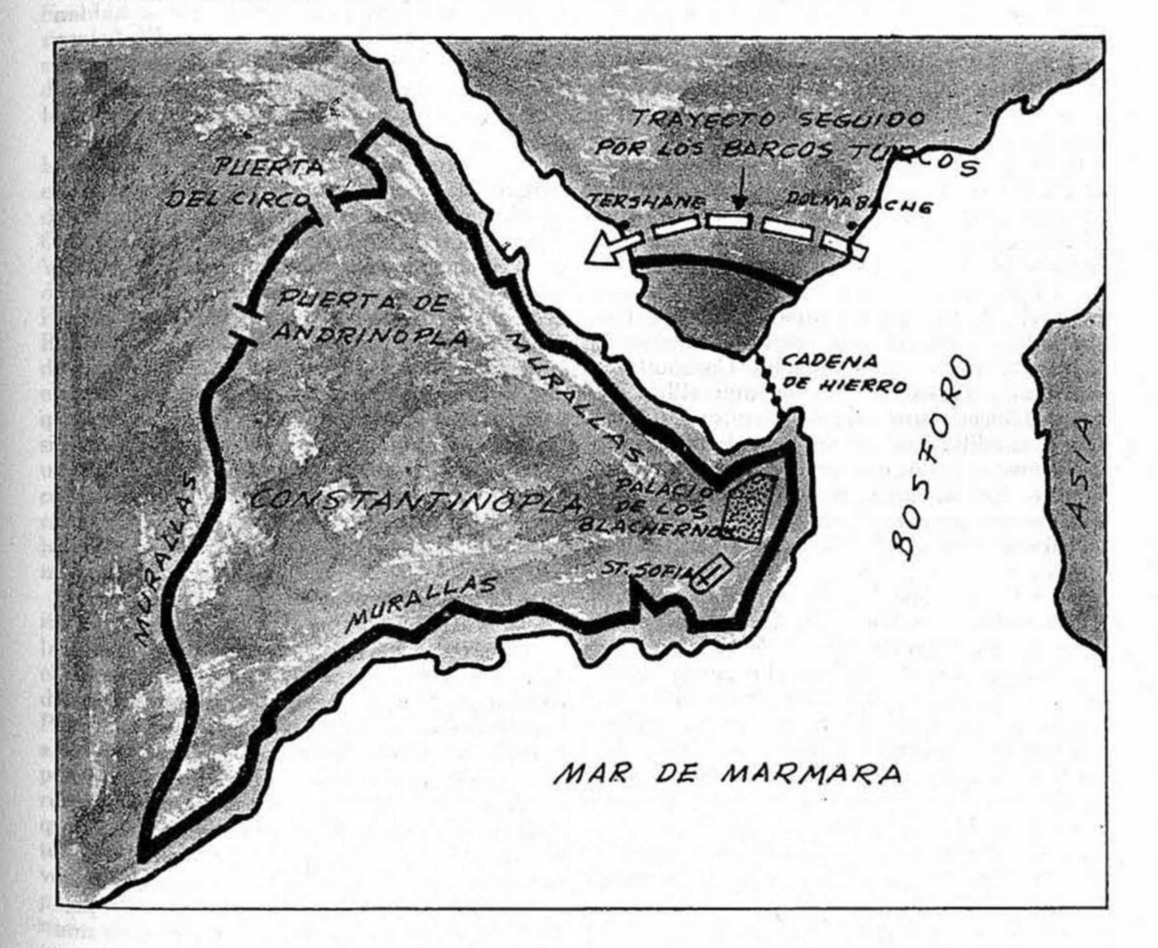
En los primeros días de abril de 1453, comenzó el asedio propiamente dicho. Mohamed II no había dejado nada al azar. Paciente, minuciosamente, había llevado al Bósforo cientos de naves de escaso tonelaje, pero tan numerosas que el mar parecía cubierto, y la flota cristiana, amontonada en el estrecha rada del Cuerno de Oro, al abrigo de las enormes cadenas que impedían la entrada, había renunciado a salir. Paciente, minuciosamente también, había llevado tropas, en número inmenso, desde todos los rincones de su imperio, y se contaba en la ciudad sitiada que los asaltantes eran ciento contra uno. Igualmente había hecho conducir un gigantesco cañón de bronce, el más grande de la época, para el que había sido necesario construir un camino especial a lo largo del cual sesenta pares de bueyes y mil doscientos hombres habían tirado de él hasta colocarlo frente a las murallas. Frente a semejantes fuerzas ¿cómo estaban equipados los defensores de la gran ciudad? Cinco mil hombres a lo más y apenas treinta barcos. En el tapete del destino, la suerte estaba echada, evidentemente. Pero durante este tiempo los cristianos de Bizancio se alborotaban porque un cardenal romano había celebrado la Misa en Santa Sofía, y su clero manifestaba que nunca entraría en la Gran Basílica, hollada por la aborrecida presencia del Legado...

Entretanto, y es aquí donde puede hablarse de suicidio de la Cristiandad, está fuera de duda que en esta situación extrema, una resuelta intervención de las flotas occidentales hubiera podido salvarlo todo aún; vióse esto bien cuando el 20 de abril, el capitán genovés Mauricio Cattaneo, con una pequeña escuadra de cuatro grandes naves se abrió paso hasta el Cuerno de Oro a través de la flota turca, demostrando que las embarcaciones del Islam nada podían contra los grandes buques de Occidente. Y, sobre todo, Mohamed II estaba probando sinsabores de otra clase. Tras unos cuantos disparos, su famoso cañón estalló, matando a su mismo constructor...

Pero a los verdaderos caudillos se les reconoce en la relampagueante soberanía de las decisiones eficaces. El gran Visir, más o menos vendido a los bizantinos, aconsejaba levantar el asedio. Mohamed II no quiso saber nada de eso. Para apoderarse de la ciudad, era preciso neutralizar su flota, protegerse contra el Cuerno de Oro. Entonces intentó una operación que, al pronto, pareció una locura, pero que resultó ser de extraordinario provecho. Detrás de Pera,

desde Dolmabache a Tershane, el trabajo gigantesco de miles de hombres realizó en veinticuatro horas, un camino de troncos, hecho de rollos bien engrasados, sobre el que fue colocada toda la flota turca. La mañana del 23 de abril, los sitiados, vieron con terror a los barcos enemigos acodados ante el Palacio de las Blaquernas.

Mohamed II no se apresuró en dar a la ciudad el golpe decisivo. Una extraña atmósfera de negociaciones, traiciones e intrigas pesaba sobre esta guerra en la que un mundo decidía su vida. Los genoveses advirtieron al sultán de un golpe de mano preparado por un valiente marino italiano para incendiar sus naves. Por su parte, el sitiador ofreció a su enemigo un retiro en Morea donde reinaría en paz bajo el protectorado otomano, cosa que Constantino rechazó noblemente: tan verdad era que la vieja capital impresionaba todavía. Por fin, al



terminar el mes de mayo, conocedor de que Jacobo Loredano con una treintena de velas venecianas se preparaba a una ofensiva, Mohamed decidió el último asalto.

Los últimos días de Bizancio fueron dignos de su pasado: de una sombría y sangrienta grandeza. El 28 de mayo, mientras en el campo del Islam se predicaba la *djihad* o guerra santa del Corán, en una atmósfera de exacerbado fervor, la población cristiana se reunía gravemente en Santa Sofía donde, seguido de toda su corte, rodeado de todo el clero, griego y latino, el Emperador iba a comulgar la Carne y Sangre de Cristo. Esa iba a ser la última Misa celebrada bajo la ilustre cúpula, la postrera comunión del último «basileus».

El ataque empezó a las dos de la madrugada, el 29. Un primer intento, fracasó. Los combatientes griegos y occidentales, enardecidos por la presencia de sus jefes, Constantino, Giustiani y Trevisano, hicieron maravillas. La segunda oleada turca siguió la misma suerte, pero el caudillo genovés fue poco después herido de muerte, lo que constituía una pérdida irreparable. De mañana, por fin, Mohamed II lanzó a sus jenízaros, poniéndose él mismo a su cabeza para el último asalto. La batalla, furiosa, duró veinte horas; en grupos compactos, los turcos anegaban las murallas en diez puntos distintos; la Puerta del Circo fue ganada por sorpresa, y los defensores de la Puerta de Andrinópolis fueron sorprendidos por la espalda. Las murallas estaban en manos del enemigo cuando se luchaba todavía en las calles. Cuando todo estuvo perdido, Constantino XI dio al mundo la prueba de la grandeza que aún subsistía en esa Bizancio arruinada. Descabalgó, se despojó de sus insignias imperiales excepto el calzado y en seguida, como un simple combatiente, se lanzó a lo más duro de la pelea. Al día siguiente fue reconocido, sobre un montón de cadáveres, por sus borceguíes de púrpura con águilas de oro.[1]

El pillaje y la matanza fueron como cabía esperar: Mohamed II había prometido a los suyos dejarles a su disposición la ciudad durante tres días y tres noches. Muy pocos de los vencidos pudieron embarcar y huir en alguna galera genovesa. Miles de cristianos que se habían refugiado en Santa Sofía y oraban allí, fueron degollados. Más de cincuenta mil griegos de toda edad y sexo fueron vendidos como esclavos. Todos los altos personajes de la corte, sometidos a suplicio, mientras la cabeza de Constantino permanecía clavada en lo alto del asta del Augusteón. Inestimables tesoros de arte y de la inteligencia fueron saqueados y absurdamente destruidos: estatuas, raras columnas, ornamentos religiosos, manuscritos y evangelios: se vendió a Platón por unos céntimos. Por fin, el vencedor hizo su entrada solemne en Santa Sofía, cuyas paredes habían sido enyesadas, para ocultar las imágenes prohibidas por el Corán; recitó la plegaria musulmana y después, con una sola palabra puso término a la matanza. Bizancio había cambiado de dueño para muchos siglos: concluían allí más de mil años de grandeza cristiana.

Los últimos sobresaltos

En toda la Cristiandad produjo una inmensa emoción la caída de Constantinopla. Escapado por milagro a la catástrofe, el cardenal-legado Isidoro —aquél cuya presencia en Santa Sofía había provocado tumultos religiosos— volvió a Roma y contó los horribles acontecimientos de que había sido testigo. Sus presagios con respecto al futuro del mundo cristiano eran sombríos: los turcos, a quienes en adelante nada detendría, continuarían su avance hacia el Oeste; cualquier día irrumpirían en Italia. Un predicador, Roberto de Lecce, se convirtió en una especie de portavoz de este episodio trágico y

1. Al menos tal es la tradición. Sin embargo, Eneas Silvio Piccolomini nos da otra versión: «En lugar de combatir como corresponde a un monarca, el Emperador huyó y, al caer fue pisoteado; murió destrozado por los fugitivos.» El mismo Piccolomini, al conocer la derrota, exclamó: «¡Homero y Platón acaban de morir por segunda vez!»

sus auditorios estallaban en gemidos al escuchar la señal cierta de la cólera divina. Bien pronto se propagó por Occidente la relación de los últimos días de Bizancio, escrita por Duca, extendiendo la consternación por todas partes. En el instante en que, por negligencia, la Cristiandad acababa de dejar perder a la que había sido durante siglos su protectora y educadora, descubría, demasiado tarde, que su ingratitud la enfrentaba con un terrible peligro.

Hubo todavía un intento para rehacerse y hacer frente a la amenaza. El Papa Nicolás V envió por todas partes a sus legados con el fin de llamar a los cristianos a la guerra santa: Capránica, a Napóles; Carvajal, a Florencia, Venecia y Milán. Sendas reprensiones fueron dirigidas a Carlos VII y a la corte de Londres. En Lille, el 17 de febrero de 1454, el duque de Borgoña, Felipe el Bueno, exaltado con la idea de erigirse en salvador de Occidente, organizó el célebre «voto del faisán», un solemne banquete, durante el cual «la Santa Señora Iglesia», apareció con velos de luto, montada sobre un elefante y recitó unas quejas en verso muy conmovedoras, tras lo cual, sobre el faisán de collar de oro, el príncipe y todos los asistentes juraron hacerse cruzados. Pero no se trataba más que de palabras.

Ante un peligro tan evidente, debía ser gloria del Papado emplear la más tenaz energía, la más lúcida, en poner contra el Islam en marcha a esta Cristiandad que no deseaba defenderse. A partir del día del desastre, todos los Papas, sin excepción, esos Papas renacentistas a los que no nos imaginamos más que preocupados en otros asuntos bien distintos, se esmerarán en predicar la Cruzada y en ayudar a quienes aun deseen combatir. Así hará Calixto III (1455-1458), primer Papa Borgia, que venderá las joyas y los bienes de la Iglesia para pagar a las tropas; y Pío II (1458-1464), el refinado, el erudito Silvio Piccolomini, que soñará con convertir al sultán al Cristianismo, le escribirá con este propósito y, por fin, no pudiendo esperar nada, reunirá en Mantua un congreso de la Europa Cristiana expresamente para preparar la lucha contra él, dejando que los turcos vayan a su perdición. Tal energía tendrá, en definitiva, su recompensa, puesto que el avance turco llegará a ser contenido y aun parcialmente contrarrestado.

En 1455, mientras los turcos asedian a Belgrado, el gran tribuno cristiano, el franciscano San Juan de Capistrano, de acuerdo con el cardenal-legado Carvajal, irá a Hungría para reconfortar los corazones aterrorizados, y tomará, al lado de Juan Hunyada, la dirección de una Cruzada formada por burgueses, campesinos, estudiantes y monjes, apoyados por algunos escuadrones de nobles polacos y lansquenetes alemanes, y avanzando sobre la ciudad, obligará a los turcos a levantar el asedio (1456). Sin embargo, esta noble victoria que el cardenal Nicolás de Cusa celebrará en un resonante discurso, no será decisiva. La muerte del héroe húngaro, seguida pronto de la del Santo, dificultará el desarrollo de la contraofensiva en los Balcanes. Sólo, en Albania, el infatigable Skanderbeg, nombrado «Capitán General de la Curia contra los turcos» continuará infligiéndoles derrotas tan acerbas que, a su muerte, exclamara el sultán: «¡La Cristiandad ha perdido su espada!» (1468). En el mar, una flota pontificia, mandada por el legado Scarampo, batirá en 1457 a la escuadra otomana en Metelin. En el Danubio, por último, también los príncipes rumanos hacían frente al enemigo: Vlad en Valaquia; Esteban el Grande en Moldavia: extraños cruzados de costumbres bárbaras, que empalaban a los cautivos musulmanes. Pero, ¿qué podría hacer, en definitiva el Papado si se hallaba solo en medio de la indiferencia de las grandes naciones occidentales, para llevar a cabo tan pesada empresa? Pío II fracasa en su proyecto de Cruzada. Y veremos a Mohamed II, después de reunidas sus fuerzas, apoderarse de Morea, terminar la ocupación del Atica y destruir ante Negropronto, en 1470, a la flota veneciana, lo que le permitirá ocupar la isla de Eubea, «perla de la corona de la Serenísima». Se le verá arrasar a Creta y las islas griegas; y, aún peor, las vanguardias otomanas harán su aparición en la laguna para mofarse del Dux, y en la costa italiana del sur, en la conquistada Otranto, el arzobispo y el gobernador serán partidos en dos. Terrible situación ante la

que asombra la apatía de los cristianos. Sólo la escuadra pontificia navegará hacia Nápoles para detener al Turco. Y, a los sarcasmos de Mohamed II que anunciaba el sacrílego propósito de hacer comer a su caballo sobre el altar de San Pedro, en vano el Papa Sixto IV (1471-1484) responderá con las supremas amonestaciones: «¡Italianos, si queréis todavía ser cristianos, luchad! ¡Este es el último instante!» Pero, en los tiempos de Maquiavelo, ¿qué puede significar la Cruzada? Los mercaderes de Génova y Venecia sueñan más en sus negocios que en defender el honor de Cristo. Y, hacia 1480, podría preguntarse si el Occidente entero no estará en vísperas de caer en manos del Islam:[1] justo resultado de la ceguera con que había dejado perecer a los cristianos de Oriente.

¿Qué había ocurrido con éstos bajo el yugo turco? Es necesario señalar, por justicia, lo que en la conducta de Mohamed II ha quedado desconocido y es satisfactorio. El terrible conquistador, una vez cumplidos los tres días de pillaje y matanza, mostró hacia los vencidos una extrema moderación, casi puede decirse una tolerancia sorprendente. No intentó en modo alguno imponer a los cristianos la fe, las costumbres, la lengua y las leyes de su pueblo; se contentó con hacerles pagar una «capitación», un impuesto por cabeza, a cambio de que les dejara practicar su religión y vivir según los principios mantenidos tan largo tiempo. ¿Era por su parte una pura generosidad? Puede dudarse. Más probablemente, aquel gran político pensó que si trataba de «turquizar» por la fuerza a los pueblos vencidos, no conseguiría más que exasperarlos y precipitarlos en brazos de Roma y Occidente. Prefirió, por lo tanto, entenderse con el clero griego, y especialmente con los cabecillas del partido antiunionista, aquellos que prefirieron ver en Santa Sofía el turbante del sultán que la mitra del legado. El 1.° de julio de 1453, Jorge Scholarios, partidario de esa opinión, fue elegido Patriarca con el nombre de Ginnadios y, escándalo increíble, el mismo sultán le dio la investidura, colocándole en la mano el báculo pastoral de oro. Esta política, contraria a las tradiciones de la «djihad» ha sido desastrosa para los turcos, como lo demuestra la historia, puesto que permitió, en los siglos XVIII y XIX las grandes reacciones de los pueblos sometidos; pero esto es otro asunto. Por el momento, entre los resultados de la caída de Bizancio, había que señalar un recrudecimiento del Cisma, una consciente repulsión a hablar de Unión, cosa de la que ya no habrá posibilidad en las regiones dominadas por los turcos. Espiritual y materialmente, la Cristiandad estaba para siempre dividida.

1. De hecho, el Occidente se salvó por un gran azar. Habiendo muerto en 1481 Mohamed II, con gran alivio de toda la Cristiandad, su herencia fue disputada entre sus hijos Bayaceto II y Djem. Este último huyó de Constantinopla y se refugió en Roma. Las discordias paralizaron al Imperio turco, cuya expansión cesó. Entonces pudieron tener lugar unas negociaciones entre el Pontífice y el sultán (1490); poco después (1492), la caída de Granada, conquistada por Fernando e Isabel, daba un decisivo golpe al prestigio del Islam.

Rusia, heredera de Bizancio

¿Quién se encargaría de recoger la herencia de este enorme tesoro de civilización que había acumulado Bizancio, y que el terrible golpe de Mohamed II acababa de dispersar? ¿Occidente? Lo hizo en parte, sin duda. No sólo porque muchísimos refugiados de Bizancio se instalaron en él, llevando consigo su cultura literaria y artística, y sus conocimientos de todas clases; sino también porque el Renacimiento deberá mucho a esos desterrados que se llamaron Bessarion, Lascaris, Argyropoulos, Chrysoloras y Plethon, maestro del platonismo en Florencia. Y de modo más profundo aún porque, desde hacía siglos, Bizancio había aprendido de Occidente, y sobre todo de Italia, el arte de la cúpula, los mosaicos, las vidrieras, los manuscritos y miniaturas, lo mismo que había enseñado a Europa las normas del Derecho, el comercio y las finanzas. Cuando nace el capitalismo occidental, se establece sobre las bases del derecho marítimo puestas por los Focenses —que a su vez las aprendieron de Babilonia—.

Y en el momento en que las monarquías centralistas de Francia, Inglaterra y España, imponen su dominación, buscan sus métodos en el derecho público romano, nacido en el Bajo Imperio, como heredero de una tradición faraónica: derecho del que Bizanzio había sido conservadora durante siglos. Por el contrario, en la esfera religiosa, infinitamente más peligrosa, la influencia bizantina en la Iglesia de Occidente fue muy débil, casi nula: la ruptura del Cisma había impedido todo contacto serio, y las vanas tentativas de Unión no permitieron a la poderosa espiritualidad griega penetrar en Europa.

No iba a ser Occidente el heredero espiritual de Bizancio, sino ese inmenso y misterioso país, todavía envuelto en las peores brumas de la historia, que, allí lejos, en sus bosques de abedules y en sus llanuras de horizontes infinitos, empezaba a tener conciencia de su propia vida: Rusia. A despecho de dificultades y de la lentitud de los viajes, la más fuerte corriente de evadidos del yugo turco, se dirige hacia allí rápidamente: monjes, sacerdotes, intelectuales, príncipes y comerciantes, van a instalarse en las ciudades de madera, con iglesias de cúpulas bulbosas, en un paisaje bien distinto del que habían conocido, pero cuya identidad religiosa les proporcionaba la impresión de clima familiar.

Desde sus orígenes, Rusia había sido objeto de profundas influencias bizantinas. Alrededor del Año Mil, cuando Kiev era capital del verdadero y único centro del país, sus príncipes habían hecho venir de Constantinopla a sus esposas, sus maestros espirituales, sus arquitectos y artistas. Kiev poseía una Santa Sofía, réplica de la grande. Misioneros griegos habían llevado el Evangelio a los rusos —Evangelio y alfabeto— y la espiritualidad de sus monjes debíase al Studion y sus reglas. Contra el Occidente latino, representado por los suecos, polacos y Caballeros Teutónicos (cuyo peligroso avance hubo de ser cortado en el siglo XII por Alexander Nevsky en terribles batallas), la ortodoxia griega había instituido una fuerza espiritual de resistencia, una especie de armadura de las almas. Y más tarde, en los días negros de la *tartarchtchina,* la sujeción mogola, la iglesia, hija de Bizancio, había mantenido la conciencia nacional de Rusia, y salvado su esperanza.

La prodigiosa aventura de Gengis Kan y sus hijos, había señalado el fin de la hegemonía de Kiev. En 1236-1237, uno de los herederos del conquistador de Asia, Batu, conquistó y aniquiló la ciudad santa de los eslavos, barrió a los Volynia y la Galitzia y extendió del Ural al Danubio el dominio de la «Horda de Oro». En principio, sólo quedaban independientes, pero sometidos a pagar tributo al poderoso Kan de Kiptchak, algunos principados del alto Volga, del Moskowa, poblados por eslavos, pero también por extranjeros turcos, búlgaros y fineses, mientras que las regiones occidentales, especialmente el alto Dnieper, pasaban a la dominación de los duques de Polonia o al control de los Caballeros Teutónicos. Sin embargo, ni aun en tiempos de tan trágica penumbra, no se habían roto los contactos con Bizancio: Novgorod especialmente, centro de uno de los pequeños principados «libres», mantenía con la capital del Bósforo relaciones comerciales y de espíritu.

La dominación mogola no duraría más de dos siglos, aliviándose, por otra parte, a medida que los jefes de la Horda, divididos por la anarquía, dejaron debilitarse su autoridad. No hay duda de que este período ha ejercido una profunda influencia en los destinos de Rusia, sus métodos de acción, modo de sentir, y sobre la misma alma del pueblo; pero esa influencia no eliminó en nada la más profunda de la tradición bizantina, con la que de hecho se asoció. Cuando de la vital tierra rusa nazca la joven potencia que sustituya a la Horda de Oro en los días de su derrumbamiento, aun será esa tradición religiosa, griega y bizantina la que dará apoyo al nuevo poder para la victoria.

En 1147, Moscú, nombrado entonces por primera vez, no era más que una residencia de verano en pleno bosque. En 1170, se había convertido en una pequeña ciudad, en manos de un modestísimo príncipe: el hijo de Alexander Nevsky, vencedor de Occidente, Daniel (1260-1303) que había hecho de Vladimir su capital, dio al conjunto de *isbas* una mayor importancia, y la historia de su dinastía iba a confundirse con la de Moscú. No se trataba de una her-

mosa historia. Adulando a los vencedores, «arrastrándose ante la Horda», los Grandes Príncipes de Moscú, que habían recibido tan fastuoso título de los mogoles, se hicieron, en su nombre, recaudadores de impuestos. Ese celo que nos imaginamos carente de desinterés, les permitió hacerse con un tesoro y una especie de ejército que les serían singularmente útiles en el momento en que el *kanato* comenzara a dividirse y ellos pudieran jugar su partida. A comienzos del siglo XIV, Jorge Danilovitch (1319-1328) comenzó a unir las tierras en el Alto Volga; también mantuvo con Oriente frecuentes relaciones. Su hijo, Iván Kalita (1328-1341) «Iván el de las manos llenas», mediante su hábil manejo del dinero, acrecentó su influencia, y cuantos hombres resueltos a sacudir el yugo mogol había se agruparon en Moscú. Por un golpe maestro, Jorge había obtenido en 1326 que el metropolitano Máximo —un griego— abandonara a Kiev y viniera a instalarse en la sede de Moscú; Iván se esmeró en dar a su capital el aspecto de una gran metrópoli religiosa. ¿Había llegado el momento de acabar con la *tartarchtchina?* Dmitri (1363-1389) lo pensó así: viendo debilitados a los mogoles por los ataques de Tamerlán, el Gran Príncipe se lanzó a la aventura: un primer ejército mogol fue vencido en 1378; los tártaros de Kazán debieron —justa mudanza de las cosas— pagar un tributo. Por último, en 1380, en el «Campo de las Becadas», en Kulikovo, cerca del Don, Dmitri logró una victoria tan brillante que pareció a muchos la señal de la liberación. Pero la tentativa era prematura. Surgido un nuevo Kan, levantó un nuevo ejército contra los rusos, al que llamó a polacos, alemanes y aun a mercenarios genoveses y navarros. Tamerlán le cedió tropas. Incapaz de hacer frente a semejante marea, Dmitri, no pudo pensar en otra cosa que incendiar a Moscú. Se hubiera dicho que el destino de los Grandes Príncipes llegaba a su término; pero, demasiado débiles para someter a todo el país, los mogoles prefirieron dejar vegetar al Principado que, humilde y pacientemente, rehizo sus fuerzas con Vassilii I y sus sucesores. En el momento en que Bizancio se desplomaba, Moscú se había rehecho del desastre y, ante la anarquía creciente que disolvía la Horda de Oro, Iván III se aprestaba a darle el golpe de gracia (1462-1505). Iba a sonar la hora de los grandes destinos rusos.

En todo este oscuro y dramático período en que la Gran Rusia había preparado el porvenir de su raza, la Iglesia asumió exactamente el mismo papel que en Occidente tuviera ante el caos bárbaro: el de salvadora de los valores esenciales de la civilización. Junto a los príncipes, y a veces mejor que ellos, encarnó la Unidad nacional en la lucha contra las fuerzas de la servidumbre. En todo diferente a la iglesia de Kiev, esta Iglesia rusa de los tiempos bárbaros tenía sus mártires, atormentados por los asiáticos; sus misioneros que habían preparado a las tribus paganas: San Macario Jeltovodsky y San Esteban de Perm que, crucifijo en mano, introdujeron los rudimentos de la civilización entre los más rudos fineses. Gracis a ellos, en menos de tres siglos, fue evangelizado todo el norte de la Rusia europea, hasta las orillas del Océano Glacial, donde el monasterio de Solovki, sobre el Mar Blanco fue la vanguardia extrema del Cristianismo hacia el Norte. Páginas gloriosas, indudablemente, de la historia cristiana de Rusia, pero en las que la fe toma ese carácter de nacionalismo indómito, en verdad místico, que debía conservar hasta nuestros días, hasta Dostoievsky.

La Iglesia se asoció plenamente al esfuerzo de los Príncipes de Moscú para resucitar a Rusia. La noción de Estado se había hundido en el caos —si había existido alguna vez—. Y las condiciones materiales eran tan precarias que el pueblo parecía volver a la vida salvaje. Con sus ritos, la Iglesia salvó la lengua rusa y los rudimentos del arte. Mantuvo un mínimo de moral, de vida social; dio marco a la sociedad, a sus obispos; designando públicamente a Moscú como capital religiosa de la Santa Rusia, invitó a los patriotas a reunirse en torno al príncipe moscovita. El pueblo ruso ha conservado el recuerdo hasta nuestros días, de aquellos grandes jefes de su Iglesia que tanto hicieron por conservar la conciencia nacional. San Alexis, consejero del príncipe, taumaturgo y amigo de los pobres, cuyas reliquias eran veneradas en el monasterio de Tchudov (el Milagro) hasta que el

bolchevismo profanó y destruyó el cenobio. San Sergio de Radonega (muerto en 1392), restaurador de la vida monástica, gran eremita del bosque, a quien los Grandes Príncipes pedían consejo y que, cuando se organizó el gran ejército contra el mogol, para la expedición que culminaría en la victoria de Kulikovo, envió a dos de sus monjes a combatir en primera línea, como señal de la asistencia celeste.

Esta Iglesia rusa, sin duda, debía mucho a Bizancio. Sus ritos, vestiduras, arte, iconos, y todo el monaquismo al que hizo extremadamente activo y proselitista el impulso dado por San Sergio y su convento de la Trinidad, adoptó la regla del *Studion*, el célebre monasterio de Bizancio, que a comienzos del siglo VIII San Teodoro, «ángel terrestre», había precisado y comentado. En esta Iglesia, el odio a Occidente, que formaba parte de la tradición bizantina, había echado lógicamente sus raíces: Occidente no era más que los Caballeros Teutónicos, los polacos y suecos, que atacaban a los rusos, ocupados en pelear contra los mogoles: gentes traidoras, que apuñalaban por la espalda. Las mismas tentativas hechas por los católicos para penetrar en Rusia no habían hecho, en definitiva, más que minar su fe: los dominicos de San Jacinto salieron de Kiev en el instante en que iba a estallar la tormenta; y los embajadores enviados por los Papas ante los Kanes mogoles, no habían hecho buena impresión. Así, la Iglesia rusa iba a evolucionar en un sentido cada vez más antioccidental, mezclado de desconfianza hacia la Iglesia romana y cuanto representaba a sus ojos.

Sin embargo, cuando, en vísperas del drama en que iba a sucumbir Bizancio, tuvo lugar la suprema tentativa de unión entre Oriente y Occidente, el llamamiento de Juan VIII Paleólogo y Eugenio IV, hubo en Rusia algunos espíritus lo suficientemente abiertos para sentir cuán afrentosa era, y perjudicial a los cristianos la escisión de la Túnica inconsútil. El principal de estos partidarios rusos de la Unidad, fue Isidoro de Kiev, griego de nacimiento, metropolitano de la antigua capital, que no sólo asistió al Concilio de Florencia, sino tomó en él parte activa. Pero a su vuelta a Rusia, le recibió un concierto de hirientes protestas. Se ignoraba cuánto se había hecho y dicho «allá abajo»; y sólo se sabía que había sido cambiada alguna cosa a la vieja fe tradicional y, sobre todo, que se había tendido la santa mano de la Iglesia oriental a la del Papa romano. Tratado como un apóstata, insultado, cubierto de amenazas, Isidoro de Kiev tuvo que huir. Y, para el alma simple del pueblo ruso, la caída de Constantinopla fue evidentemente un castigo del cielo.

En adelante, recogidos de Bizancio algunos gérmenes espirituales excelentes y también los peores prejuicios, Moscú iba a encerrarse en una orgullosa soledad. Ella sola constituía el centro luminoso de una fe limpia: depositaria de un glorioso pasado, llevaba en la frente el auténtico signo de la fidelidad cristiana. Su concepción teocrática del Estado sería la misma que el gobierno de las Blaquernas había legado a sus príncipes, llamados bien pronto Césares —Czares—, que serán igualmente jefes religiosos y reyes. La herencia imperial que Bizancio pretendía haber recibido de Roma, será vindicada en adelante por Moscú, y el sueño de dominación universal, acariciado por tantos *basileus* —el mismo de los kanes mogoles— lo harán suyo los zares, mezclado con no se sabe qué mesianismo ruso, que sobrevivirá a todos los regímenes y gobiernos, hasta nuestros días. Después de casado Iván III con la última princesa Paleóloga, Sofía, ya puede constituirse en sucesor de Bizancio con la legitimidad más evidente: frente a la Roma de los Papas, se ha levantado la «Tercera Roma».[1]

1. Rusia, apagada en el siglo XIII por la invasión mogola, conoció a partir del XIV un asombroso renacer artístico: Novgorod, especialmente, fue un gran centro de arte cristiano, donde Teófanes, el Griego, decoró la catedral de la Transfiguración con grandiosas imágenes. Liberada de la dominación mogola, se cubrirá rápidamente de iglesias de planta cuadrada y cúpulas bulbosas, cuyos iconostasios ofrecerán admirables posibilidades a la ornamentación. En el Kremlin, acrópolis de Moscú, Palacio de los Príncipes y Zares, el Terem es aún de hechura rústica, pero pronto será reconstruido y rodeado de un grupo de catedrales y basílicas cuya construcción se encargará a arquitectos italianos (1475).

1453, fecha fatídica

Una tradición admitida por la mayoría de los historiadores, considera que la conquista de Constantinopla por los turcos señala el fin de la gloriosa época que en adelante se llamará «Edad Media». Como todos los «datos históricos», éste exige una investigación; la evolución de las sociedades humanas no conoce cortes violentos y, del pasado al futuro, los cambios se realizan más por lenta evolución que por mutaciones bruscas; muchos elementos se hallarán en la civilización moderna que existían ya, en potencia, en la época de la Catedral y la Cruzada. Y no es menos cierto que el año 1453 fue, en realidad, una fecha fatídica, uno de esos momentos en los que parece que la corriente misma de la historia cambia de sentido —como había ocurrido en los años 405 y 406, en el comienzo de los tiempos bárbaros, como sucederá en 1789 y 1917, los dos grandes momentos de la revolución—. En ese mismo año se hundía Bizancio y, en Occidente, concluía en Castillon [1] la guerra anglo-francesa de Cien Años: en el aspecto político, ambos hechos eran terminantes.

En la historia de la Iglesia, también fue de capital importancia esta fecha. La Cristiandad salía del doble drama dividida y amputada. La división que desde hacía siglos la hería en su unidad, pero que nunca había sido aceptada como definitiva, en adelante sería irreparable, y el Cristianismo oriental iba a seguir, lo mismo entre los súbditos del imperio turco que en Rusia, un camino que le alejaría cada vez más del Occidente. Y en el mismo Occidente, la completa disgregación de las jerarquías en que había descansado la Cristiandad medieval, el debilitamiento de la autoridad pontificia, la secularización de la idea imperial, la aparición de los modernos Estados, iba a obligar a la Iglesia a concebir de otro modo su papel en la tierra. Pero, en fin de cuentas, obrará ese cambio indispensable: a la idea de un Cristianismo asociado a los datos temporales de la sociedad, sustituirá una concepción más interior y espiritual, independizada de la servidumbre política y social. Y al parecer definitivamente periclitada la idea de la Cruzada, la Iglesia comprenderá —cosa que ya había dicho hacía tiempo un San Francisco de Asís y un Raimundo Lulio— que el porvenir de su expansión no depende de los hechos de armas, sino del esfuerzo paciente, heroico, de las misiones. Pero estas múltiples transformaciones que proporcionarán a la Iglesia del Concilio de Trento esa forma tan nueva y tan hermosa, no van a ocurrir instantáneamente, sino después de una larga y dolorosa experiencia, peor mil veces que aquellas otras de las que se podía tener conocimiento en 1453.

Porque el siglo XV no señala un cambio solamente en el terreno de los hechos y las instituciones, sino también en el del pensamiento y la conciencia. Es el instante preciso en que la invención de la Imprenta abre a la cultura nuevos dominios; cuando los sueños creadores del Infante de Sagres, Enrique el Navegante y los primeros viajes del hombre de Caux, Juan de Bethencourt, orientan a los espíritus hacia el descubrimiento de un vasto mundo; cuando la literatura y el arte cambian sus bases y principios, y la primera generación del Renacimiento italiano, la de Ghiberti, Donatello, Brunelleschi y d'Alberti ha señalado a la creación artística nuevos derroteros; cuando, en fin, los gérmenes sembrados por Wiclef y Juan Huss fermentan intensamente en las almas prestos a florecer en extrañas y peligrosas mieses. Hacia 1453 está cercano a su muerte Fra Angélico (1455), pero Leonardo de Vinci y Savonarola acaban de nacer (1452). Se abre una nueva era en la que se desarrollará la gran crisis que había preparado esta fermentación de espíritus y conciencia de la que, hace cien años, está dando inquietante espectáculo la Cristiandad moribunda.

1. Formalmente, el tratado de Picquigny, que selló la reconciliación franco-inglesa, después de una nueva guerra, data de 1475, pero, de hecho, la suerte de las armas estaba decidida a partir de la batalla de Castillon, en 1453.

III. UNA CRISIS DE ESPIRITU: LA CONMOCION DE LAS BASES CRISTIANAS

La verdadera crisis está en el hombre

Todas las crisis que han sacudido a las sociedades humanas son, desde luego, crisis espirituales: los acontecimientos políticos, los tumultos sociales, no hacen más que traducir en hechos un desequilibrio que tiene causas más profundas. El destino del mundo se elabora en las zonas secretas de la conciencia, por la oscura dialéctica de los ideales y de las pasiones; y las fuerzas nuevas que hacen hundirse a los imperios, son las mismas que todo hombre afronta en la tenebrosa complicidad de su corazón. Las crisis de autoridad y de unidad que la moribunda Cristiandad ha conocido durante los tornadizos años de los siglos XIV y XV, están incluidas con más motivos en esta regla general: evidentemente, las explica una crisis del espíritu, las rige y da al drama su verdadera explicación.

Tal evolución venía anunciándose ya hacía muchas décadas. Aun en el mundo cristiano, tan sólido y vigoroso, del siglo XIII podían observarse numerosas señales anunciadoras del declive. Señales que, a partir de 1350, van a multiplicarse. En el hombre, la crisis afectará simultáneamente a la conciencia, la inteligencia y la sensibilidad. La fuerza de gravedad que a través de los siglos tira hacia abajo a los fieles, arrastra consigo sus habituales consecuencias. El mal está en que ya no existen ni un Gregorio VII ni un San Bernardo, ni un Santo Domingo o San Francisco de Asís para tomar en sus manos al alma cristiana abrumada y forzarla a volar de nuevo hacia su ideal. El espíritu, acostumbrado desde hace siglos a vivir y abrirse en el clima de la Iglesia, se deshace de esa tutela —cuyo elemento humano no ha sabido por su parte adaptarse a las nuevas condiciones de los tiempos— y poco a poco se resquebrajan los principios en los que habían fundamentado sus obras los Maestros de la gran época; entonces se producen verdaderos cismas teológicos y filosóficos, cebo de próximas rebeliones. Los acontecimientos contribuyen a acentuar de modo singular este desequilibrio: pestes, guerras, devastaciones, ruinas: basta eso para la quiebra de la sensibilidad, el intelecto y la conciencia. En la fatal pendiente por la que resbala la Iglesia de las Catedrales y las Cruzadas, ninguna fuerza hay que pueda detenerla.

¡Extraña época ésta en que culmina la caída hacia el abismo! La falta de unidad interior que en ella se revela es la más clara señal de su desequilibrio profundo. Todo es en ese tiempo contraste y contradicción. Epoca de grandes matanzas y de vigorosos ímpetus místicos: por doquier se respira el combinado aroma de sangre y de rosas. Son los años de las danzas macabras y las exquisitas delicadezas de miniaturas; los procesos de brujería y la *Imitación*. La sed de placeres va a la par con el gusto por las excesivas penitencias, y los mismos hombres lanzados a las más salvajes violencias son igualmente capaces de brillantes ímpetus de santidad. Epoca de fiebre, mórbida, en la que los más hermosos impulsos espirituales caen con frecuencia en neurosis, en la que el hombre, aun el cristiano, parece vacilar bajo la presión de fuertes emociones. En cualquier terreno, todo cambia, todo se desquicia; unos sistemas se oponen a otros, las fórmulas nuevas a las antiguas; el rigor de las fórmulas oculta difícilmente la incertidumbre y la angustia. Todo está cada vez más al borde de no se sabe qué dolorosa fermentación.

Conviene contemplar sobre este último término del oscuro drama de los espíritus y las almas el desarrollo de las grandes escenas que la historia recuerda. Los mismos actores que, en los días del Cisma, se ponen del lado de uno u otro Papa, o se desgarran en las primeras guerras nacionales, son también hombres para quienes lo esencial se convierte en discutible, y que dolorosamente se enfrentan con tenebrosas fuerzas. Nada se comprende del proceso de Juana de Arco si no se tiene en cuenta la atmósfera de brujería de su época, o si se olvida que en las circunstancias inmediatas de esta luminosa figura existe un Gil de Rais, cuyas fechorías le valieron el ser comparado al «Barba-Azul» del cuento. Y se corre el peligro de engañarse sobre la gran división que conoció la Iglesia de ese tiempo, si no se recuerda que, al tomar partido por una u otra obediencia, por el Papa o el Concilio, se escogía en cierto modo toda una concepción del catolicismo.

Pero, precisamente porque en esas confusas discusiones se trata de algo más que de política o de asuntos contingentes, porque es lo esencial lo que se pone en tela de juicio, este período no es sólo un tiempo de decadencia. Transición entre la Edad Media de la gran época y la era del Renacimiento, este siglo que va, en líneas generales, de 1350 a 1450, no sólo aparece como creador en el terreno político. El porvenir se prepara ya hasta en los silenciosos retiros en que se encierran los místicos, y la Iglesia que, entonces, siente ablandarse su posición en la vida espiritual tanto como en la política y social, forja en esa coyuntura, sin saberlo, las armas de su desquite, tras una crisis que no pudo impedir. Secretamente, en el extremo desorden en que muere la Cristiandad medieval, la Iglesia del Concilio de Trento bosqueja ya sus primeros rasgos.

Una fe siempre viva

Nada habría más falso que imaginarse a esta época de transición como un tiempo de fe débil y de ateísmo progresivo. El nivel espiritual es alto, tan alto como el del tiempo anterior. Abundan los santos en todos los países y en todos los medios. Este siglo de lodo y de sangre produce con frecuencia luminosas figuras, cuya delicadeza, caridad y pureza sobrenatural contrastan singularmente con la actitud de sus contemporáneos, y a los que la Iglesia colocará pronto en los altares. Ya hemos visto a una Santa Catalina de Siena, una Santa Brígida de Suecia y una Santa Juana de Arco; y veremos a una Santa Coleta de Corbie, valiente reformadora de su Orden, y a una Santa Francisca Romana, modelo de piedad. Entre los hombres, San Vicente Ferrer, San Bernardino de Siena o San Juan de Capistrano, no son inferiores en virtud a sus émulos de la gran época. Y aun las familias coronadas no dejan de dar algunos de sus miembros al cielo: sea la de Francia, con su bienaventurado Carlos de Blois, caballero perfecto y gran asceta; sea la de Luxemburgo, con la patética figura del joven Pedro, campeón de la expiación.

Evidentemente, la fe permanece viva en las almas y presente en la vida de los hombres de ese tiempo: en este sentido puede decirse que la Edad Media continúa. Las cofradías piadosas que florecen no han llegado nunca a tal número de miembros. Los casos de impiedad son raros, y casi siempre se deben a una reacción inmediata contra determinadas prácticas o ciertas concepciones impuestas por la Iglesia, más que a un alejamiento de la doctrina: se citará, por ejemplo, el caso de los «espíritus fuertes» que discuten la autenticidad de la Escritura o la presencia de Cristo en el Sacramento del altar, o los que rechazan la Extrema-Unción; pero aun ésos no creen menos en Dios y en Jesucristo: nada tienen que ver con el paganismo y el epicureísmo ateo del Renacimiento.

Por el contrario, aun en hombres cuya conducta podría pasar por lo menos cristiana posible, es frecuente encontrar pruebas de la expresión de una auténtica fe. De lo profundo del abismo adonde le han arrojado sus instintos bestiales, entre obscenos epigramas en honor de Margot, la lasciva, Francisco Villon implora con exquisita delicadeza a Nuestra Señora y, en un grito de asombrosa sinceridad, exclama:

Tal es Nuestro Señor, tal lo confieso:
en esa fe quiero vivir y morir...

Igualmente, en la hoguera adonde lo han llevado sus horribles crímenes, Gil de Rais aparece con una esperanza sobrenatural tan sublime, con tan evidente deseo de arrepentimiento y expiación, que todos los asistentes a su muerte en suplicio hablarán unánimemente de su «santidad».[1]

Pero esta fe viva no se halla sólo en casos excepcionales. No menos impregna al alma de las masas: toda la vida sigue literalmente amasada con prácticas y costumbres religiosas: el calendario litúrgico impone su ritmo al año y de-

1. Claro está que, entre los mejores, esta fe halla igualmente diversas expresiones. El caso de un Boucicault, el caballero de Nicópolis, que lleva un cilicio bajo su coraza y hace oración tres horas cada día, no es único.

termina los tiempos de trabajo y descanso; y hasta en los más humildes menesteres, como encender el horno u ordeñar una vaca, se surten de oraciones y aun de indulgencias. También está la fe asociada a la alta política: tal rey, en guerra, hace respaldar sus armas con públicas oraciones y procesiones; pide consejo a las almas santas, a un Vicente Ferrer o un Dionisio el Cartujo, y aun se ve en los tratados entre poderosos una cláusula teológica, como en el firmado por Francia y Borgoña, que comienza con las fórmulas expiatorias por el asesinato del duque Juan en Montereau.

La piedad es ardiente hasta el exceso —la veremos deslizarse hacia la superstición y la exaltación patológica—, pero en numerosos aspectos igualmente admirable. Prueba de ello es el éxito de libros piadosos y de espiritualidad para uso del gran público: apenas nos imaginamos la fama que alcanzaron obras como el *ABC de los hombres sencillos* y el *Tratado de los Diez Mandamientos*, de Gerson; el *Arte de la Contemplación*, de Raimundo Lulio; el *Libro de la Santa Meditación*, de Roberto Ciboule; los escritos de Taulero, de Suso y más tarde de Ruysbroeck; y más todavía, si reparamos en ese verdadero *best-seller* de su tiempo: la *Imitación de Cristo*. Se tiene la impresión de que las almas tienen verdadera sed de Dios, y, como dice el canciller Gerson, «no es necesario ser clérigo para amar y contemplar a Dios».

Pero sucede que esta devoción se desvía un tanto y que, al revés de lo ocurrido en la época precedente, las gentes se acuerdan menos de Dios que de sus santos. Mas no es éste un error unánime, y algunas formas de piedad que, aun en nuestros días, parecen las más hermosas y significativas, toman entonces un verdadero impulso. El culto a Jesús Hostia, que existía desde el siglo XII como reacción contra la herejía de Bérenger, mantiene una importancia creciente y encuentra su portavoz místico en la bienaventurada Dorotea de Prusia, que desea ver la Hostia «cien veces por día» con el mismo fervor. En relación con el desenvolvimiento de la mística y con ciertas tendencias patéticas de la sensibilidad, se extiende el culto al Sagrado Corazón, que multiplica las representaciones del Organo santo en el que se reconoce el símbolo del amor infinito de Cristo hacia los hombres: a fines del siglo XIV, el *Herz-Jesu Büchlein* conoce un verdadero éxito. A particular altura llega la devoción a la Santísima Virgen; se multiplican las peregrinaciones en su honor; por todas partes se alaba su pureza, su virginidad, su sumisión, su espíritu de fe; los franciscanos se erigen en ardientes defensores de la doctrina teológica de la Inmaculada Concepción; los dominicos, con Alain de la Roche a la cabeza, propagan el Rosario, para cuya expansión se funda la «Universal Cofradía del Salterio de Nuestra Señora»; ¿cuántos himnos no cantamos aún, dedicados a la Virgen Madre por el Petrarca —que para invocar a María halló esta maravillosa expresión: «Virgen de sol vestida»—, por Suso, por San Bernardino y hasta por Tomás de Kempis y Arnould Greban? Todavía en nuestros días, por indicación de León XIII, una de las oraciones de acción de gracias que se ofrecen a los fieles es la que —tan bella y sencilla— compuso San Bernardino en honor de María.

¿Quiere esto decir que esa fe, esa piedad, iban a la par con una vida práctica? Difícil es responder con precisión, porque faltan estadísticas (las relaciones no se detallarían hasta después del Concilio de Trento) y debemos atenernos a indicaciones de cronistas y sermonarios —un poco sospechosos— y sobre todo a las relaciones de visitas episcopales. Nicolás de Clamanges, una de las cabezas del clero francés durante el Gran Cisma, asegura que hay poca asistencia a Misa; los fieles que entran en la iglesia con sus perros y halcones no hacen casi más que entrar, mojar sus dedos en el agua bendita, doblar la rodilla ante Nuestra Señora, besar el pie de la estatua de un santo y salir después satisfechos de sí mismos. Quienes esperan hasta el momento de la Elevación, se vanaglorian como de una proeza. Parece que las únicas prácticas a las que todo el mundo se somete son el bautismo, el matrimonio y la extrema-unción —ya obligatorias desde el solo punto de vista del «estado civil»—, y la Comunión pascual, que sólo es omitida por una minoría. A lo más, los devotos, hasta mediados del siglo XV, no

comulgan más de cuatro o cinco veces por año.

Por otra parte, ¿no tienen los cristianos razones bastante fuertes para excusarse? ¿Ir a la iglesia? Pero ¡cuántos edificios dedicados al culto están en lastimoso estado, con el techo agrietado, los muros amenazados de ruina, las sacristías casi vacías de ornamentos y libros sagrados! Especialmente la crisis del clero, cuya importancia analizaremos después, hace casi perdonable este abandono de la práctica por los fieles. En Francia, la guerra, al despojar los campos de su clero parroquial y al arruinar los beneficios eclesiásticos, destruyó las sólidas raíces que los curas y vicarios habían consolidado en las vivas tierras del país. En todas partes el absentismo de los beneficiarios, su despego de las funciones clericales, que entre muchos de ellos no parecen más que una ocasión de cobrar las rentas, alejan a los fieles de la iglesia: en Alemania, en Inglaterra, donde tantos beneficios vienen a manos extranjeras, la desconfianza para con ese clero se traduce en reacciones violentas. Los fieles que conservan aún una fe viva y exigente, aprenden, para ir hacia Dios, a prescindir del clero, desacreditado o ausente.[1]

Si la práctica ha descendido, en cambio, todo aquello que en la religión comporta un carácter espectacular y tiene valor de distracción, llega a un brillo sorprendente. Sorprendente: ésa es la palabra adecuada, si se tiene en cuenta que los sermones son como representaciones y los predicadores, en el púlpito, alcanzan una gloria bastante parecida a la que rodea hoy a las primeras figuras del cine. Las iglesias no bastan a contener a la muchedumbre que acude a escuchar al predicador de moda; los sermones se pronuncian también al aire libre, en las plazas públicas, y se ve a veces a los predicadores detenerse para reprender duramente a los chiquillos que juegan a los bolos, o a los vendedores que gritan sus artículos. No son raros auditorios de cinco mil personas. La crónica relata que en Orleáns se subieron a los tejados tantas personas para oír a un predicador, que los pizarreros hubieron de trabajar sesenta y cuatro días para reparar las tejas. Y ¡qué personalidad tienen estos heraldos de Dios que arrastran así al mundo! San Vicente Ferrer (1357-1419), verdadero tribuno, que recorre los campos sobre un asno, rodeado de enorme escolta, la *bella brigata*, protegido, mientras habla, por un verdadero servicio de orden público, armado de estacas y garrotes: y así predica hasta tres y cuatro veces por día. San Bernardino de Siena (1380-1444), en un género más tierno, pero con tanto éxito y con enorme popularidad. Se queda uno confundido al conocer que San Juan de Capistrano, que no podía hablar más que en latín, reúne en Francia auditorios de un millar de personas. Estos son los «divos»; pero también son célebres en su tiempo un Hermano Ricardo, franciscano, y un Olivier Maillard, también discípulo de San Francisco. En cuanto al estilo de esa elocuencia, es voluntariamente brutal, casi trivial, de tono patético, muy apto para sacudir las sensibilidades, mostrando a las ovejas la podredumbre del sepulcro, las angustias del Juicio y el infierno que los acecha. En ocasiones, por un gran movimiento de exaltación colectiva, a las exhortaciones del orador sagrado, los oyentes levantan una hoguera y amontonan allí los objetos de lujo, signos tangibles de sus pecados, destruyéndolos por el fuego purificador: es la «hoguera de las vanidades», que Savonarola encenderá todavía en Florencia, a fines del siglo XV. Está fuera de duda que en este clima de la época, tan receptivo, los predicadores ejercieron una gran influencia —tan grande que los poderes públicos maltrataron a algunos, demasiado propensos a la crítica—, y que estas santas voces mantuvieron en el camino de la moral, o encarrilaron hacia él, a muchas almas: la generación de predicadores subsistirá por mucho tiempo, en pleno Renacimiento.

Todas las ceremonias religiosas que constituyen formas de espectáculo gozan del mismo favor. Las misas solemnes, las de las grandes fiestas, las fechas patronales de las veedurías, o

1. Es sorprendente comprobar que la piedad del siglo XV, cuyos caracteres explicaremos después, y especialmente la «devotio moderna», no reclama, por decirlo así, la intervención del sacerdote entre el alma y Dios. Es evidente que esta crisis preparará el terreno de la Reforma protestante.

la consagración de un obispo, y más aún la de un rey, son testigos de tales afluencias de pueblo que se agolpan hasta en el coro e impiden la vuelta de los celebrantes. Maravillan los decorados de las naves, los brocados y tapices, las nubes abundantes de incienso y las luminarias. Y todo al ritmo de esa música de nueva hechura *—ars nova—* que Felipe de Vitry (1291-1361) acaba de codificar y cuya obra maestra será la célebre Misa de Guillermo de Machaut (1300-1377), que hará por primera vez un todo armónico del oficio divino.

Pero hay algo más que las solemnes liturgias en la Iglesia: las procesiones que serpean a lo largo de las calles y en las plazas, con un fausto que asombra al pueblo y le divierte. ¡Sólo Dios sabe cuántas son! Cada día de fiesta saca la suya, y, en Colonia, hacia 1400, ¡no hay menos de cien fiestas por año! En 1412 se ordena en París una procesión diaria: esta disposición dura de mayo a julio y cada día vense desfilar distintas cofradías, distintas corporaciones, Ordenes y reliquias, en piadosas demostraciones que justifican ampliamente el entusiasmo de un cronista sobre «las más piadosas procesiones que se hayan visto». De todas estas manifestaciones, la del Corpus Christi es la más célebre y concurrida: el Santísimo Sacramento, bajo palio, desfila por las calles; la Hostia cerrada en un ostensorio que, entonces, tiene de ordinario la forma de una torrecilla calada, con una cápsula de cristal.[1]

Todo lo expuesto no es afirmar que, en esas grandes manifestaciones, los hombres de aquel tiempo buscaran únicamente el placer de los ojos y la distracción. Todavía están de moda otras manifestaciones de devoción espectacular, siempre amadas por la Edad Media, y que exigen un esfuerzo casi heroico: las peregrinaciones. Son numerosos los «palmeros» en la Jerusalén dominada por los califas de Egipto, y como la avaricia de los musulmanes da freno a su fanatismo, es relativamente fácil llegar a Tierra Santa, ahora que los franciscanos se han instalado allí como guardianes: son numerosos los casos de gentes piadosas que recorren de rodillas la «vía dolorosa». Santiago de Compostela sigue muy acreditado: Santa Brígida de Suecia y San Vicente Ferrer han llevado el bordón y la concha de los «jacobeos». Son innumerables las peregrinaciones locales: al Santo Bálsamo, al Monte Saint-Michel (que los ingleses no pudieron conquistar), la Magdalena de Vézelay y, en Italia, todos aquellos lugares puestos de moda por la tradición franciscana, sobre las huellas del *Poverello*. Pero el lugar que más atrae a las muchedumbres sigue siendo Roma, la capital de la Cristiandad, «cuyas calles están pavimentadas de oro y enrojecidas por la sangre de los mártires», como había expresado Santa Brígida después de un éxtasis. ¡Cuántas almas participaron de esa «embriaguez de la Ciudad» que había experimentado la mística sueca! Los Jubileos atraen a multitudes; desde el decreto de Clemente VI, en 1343, ocurren, en principio, cada cincuenta años, a partir de 1350, pero eso no parecía suficiente y empiezan a aparecer jubileos suplementarios, cada treinta y aun cada veinticinco años. La costumbre de las indulgencias [1], cada vez más extendida, y de las que es ocasión insigne el Jubileo, contribuye al éxito de las peregrinaciones romanas; a lo largo de los «años santos» es casi imposible albergarse en la Ciudad, con sus alojamientos rebosantes, y las ceremonias y fiestas se desarrollan diariamente, ante inmensas multitudes venidas de todos los países.

De todas las manifestaciones piadosas características de este período de los siglos XIV y XV, la más sorprendente es la de los *Misterios*. Eran, originariamente, una representación litúrgica en la que se leían y representaban textos sagrados, en el umbral del coro, por algunos oficiantes. Pero, a partir del siglo XIII, el aspecto espectacular se acentuó; hacia 1350 la representación sale de la iglesia, se instala ante la fachada, en la plaza pública y, al mismo tiempo, toma un nuevo carácter. Cuando en la ciu-

1. La forma de ostensorio como un sol radiante, que aparece por primera vez en la abadía de Conques en el siglo XIV, se multiplica en el XV, por influencias italianas.

1. Hablaremos de las indulgencias detalladamente en el capítulo V.

dad se representa un misterio, los comercios se cierran y las casas quedan vacías: todo el mundo acude, desde los niños a los viejos imposibilitados. Y aunque dure horas —a veces días enteros— las muchedumbres de cinco a diez mil personas permanecen allí, inmóviles, escuchando las interminables retahílas de versos en las que el autor cuenta la historia de la Humanidad entera o la de Cristo, sin contar a veces con otros intermedios. Sobre el gran tablado —la «obra de albañilería»— las escenas se suceden según el principio de decoración simultánea: aquí está el paraíso, allá el infierno, más aquí el templo de Salomón, y acullá el palacio del obispo: todos los lugares, desde luego, debidamente indicados por los escritores. Los decorados son suntuosos, la tramoya hábil: veréis ante vuestros ojos florecer la vara de Aarón, cambiarse el agua en vino, al diablo volar hasta el pináculo del templo para tentar a Cristo, y otras mil maravillas. Tan enorme y prodigioso espectáculo se adapta a la perfección a la psicología del tiempo: es ingenuo y violento, tierno y cruel. Se nos presenta a Cristo flagelado hasta correr la sangre, y a los verdugos torturar a los mártires —en realidad se trata de una «ficción» de actores y de maniquíes— con impresionante realismo, igualmente que se oye a la Virgen y a los ángeles recitar versos de una exquisita delicadeza. La trivialidad y aun la obscenidad tienen sus partes, lo mismo que esas enormes francachelas, sin las que no se concebiría una fiesta popular. Ante tales escenas que hacen vibrar su sensibilidad, en las que reconoce todos los temas familiares a su fe, y entre esos protagonistas del drama sacro, sus amigos y vecinos, el buen pueblo experimenta una emoción religiosa que, desde luego, no es demasiado acendrada, pero que, con seguridad, es sincera y profunda. El *Misterio de la Pasión* que escribirá en 1450 el antiguo organista de Notre Dame de París, el canónigo de Mans, Arnoldo Gréban, será la obra maestra de esa forma literaria, tan característica de la religión contradictoria, excesiva, casi enfermiza, de esta época de puerta falsa.[1]

Una religión sin equilibrio

Angustia, exaltación, desarreglo: si se quiere trazar los rasgos dominantes en la fe de este final de la Edad Media, acuden esas palabras necesariamente a la pluma. En medio de una agitación religiosa multiforme, de una intensa efervescencia mística —ortodoxa y heterodoxa—, ¿se reconoce aún la creencia estable, apacible de los siglos XII o XIII, cuyos más bellos impulsos tenían algo de tranquilo, de reposado y en los que la misma superstición conservaba no se sabe qué buen sentido y salud? El estado «teopático» de que habla William James define, en gran medida, a esta sociedad decadente, en la que se descomponen los elementos de la pasada grandeza. Al cuadro nada le falta de pintoresco, pero es sobre todo inquietante.

El alma cristiana refleja la angustia del tiempo. Porque, en esta época, el excesivo gusto del placer se alía a una especie de *tedium*

1. A tan diversas manifestaciones de esta vistosísima religión, puede añadirse la abundancia de órdenes de Caballería en esta época. Con la pretensión de imitar a las antiguas órdenes religiosas militares creadas en tiempo de las Cruzadas, y que están ahora arruinadas, como la del Temple, o en decadencia, se crean sin cesar otras nuevas que, en su mayor parte, so capa de religión, no sirven más que a la ambición de los príncipes: orden de la Hebilla de Oro, orden de la Trenza, orden de la Salamandra y orden de la Estrella, en Francia; en Inglaterra, la Orden de la Jarretera. Podríamos citar una cincuentena: el objeto o insignia que llevan los caballeros es la señal tangible de su docilidad al príncipe que se las ha dado. Algunas de estas órdenes poseen un carácter religioso definido: la orden de la Espada, por ejemplo, fundada en Chipre por los Lusignan, exige determinados votos. La más célebre de todas, la del Toisón de Oro, fundada en 1429 por Felipe el Bueno, duque de Borgoña, otorga una gran parte de su jerarquía a los altos prelados y príncipes de la Iglesia y prescribe a sus caballeros estrictas observancias cristianas. Felipe de Mézières sueña con fundar la Orden de la Pasión. Todas ellas suponen fastuosos uniformes, un simbolismo complicado, brillantes colores y lujosas insignias de oro y pedrería. En la Orden del Toisón de Oro, un corderillo de metal precioso cuelga sobre el pecho de los duques de Borgoña; pero, ¿se trata aún en realidad del Cordero de Dios, símbolo de Cristo sacrificado?

vitae, un «mal del siglo», del todo ignorado por la gran Edad Media.

Tiempo de dolor y de tentación,
edad de llanto, de rabia y de tormento;
tiempo de languidez y de condenación,
edad que se acerca al fin.
Tiempo lleno de horror, que lo hace todo [falsamente;
edad mentirosa, llena de orgullo y de odio.
Tiempo sin honor y sin verdadera lealtad,
edad de tristeza que abrevia la vida.

¡Cuántos hombres de esa época han repetido la balada de Eustaquio Deschamps! ¡Cuántos confesaron que la vida les era una carga, que les parecía angustiosa y terrible! ¡Cuántos retratos de esta época engañan por su aspecto apacible y la melancolía casi romántica de sus rasgos! Setenta años después de Deschamps, el cronista Chastellain se presenta, al comienzo de su libro, en estos términos: «Yo, hombre de dolores, nacido en eclipse de tinieblas, en espesas brumas de lamentación.»

Desde luego, en muchos aspectos, este sentimiento no tiene otras causas que los sufrimientos y sinsabores que inflingía la época a los vivos, «grandes guerras, mortandades y hambres». Se sufre el frío y el calor, el hambre y la sed, sin hablar de otras miserias que Juan Meschinot señala ingenuamente: «pulgas, chinches y tantas otras miserias». Pero, para otros muchos, se trata de una angustia más profunda, de un verdadero sentimiento trágico de la vida.

El hombre vive en una extraña cercanía de la muerte: sufre su fascinación y, al mismo tiempo, sostiene con ella una sorprendente familiaridad. Los predicadores hablan de la muerte con abundante realismo, y no para anunciar la resurrección, la vida eterna, sino más bien para ahondar en sus oyentes el *Memento quia pulvis es* de la eterna sabiduría. Este tema, que en la célebre balada «de las Mujeres de los tiempos pasados», de Villon, tiene sólo un eco de dulce melancolía, toma en la elocuencia sagrada acentos de horror: se describe la carne en putrefacción, los gusanos que pululan en el vientre de la hermosa mujer de ayer, el horroroso esqueleto que se despoja de su envoltura viviente. ¿Queda el público impresionado? Indudablemente, pero el Cementerio de los Inocentes, en París, es el sitio de moda, donde se pasea, se divierte, los niños juegan, y las mujeres de la vida ejercen su oficio a dos pasos de las celdas donde los «reclusos» pasan sus vidas en oración: se camina sobre huesos y se pisan los cráneos; a lo largo de los muros, los osarios exponen al aire libre grandes pilas de esqueletos.

Y el arte participa activamente en esta evocación de horror. El tema del cadáver en descomposición no repele a los artistas: al contrario, se diría que hallan un sádico placer en multiplicar los espantosos detalles: aquí, uno pinta a los gusanos en pleno trabajo; allá, se nos muestra a los sapos alimentándose de carne humana; cuando se llega a evocar los huesos descarnados, se hará todavía con cierta medida, y más tarde, el famoso esqueleto de Ligier Richier, que nos tiende su corazón en la mano, será de una estética todavía discreta, al lado de todo lo que esta época ha representado. La muerte es tan pronto uno de los jinetes del Apocalipsis, tan pronto un sonriente cráneo monstruoso o, cada vez más, el esqueleto con la guadaña. Las «danzas macabras» se multiplican: puede ser que el nombre venga de un tal Macabré (aunque la etimología es muy discutida), lejano heredero de los «macabeos» bíblicos, que habría tenido —el primero— la idea de aprovechar este tema de seguro patetismo, imaginando que los difuntos arrastran a los vivos a una danza enloquecida, irresistible, la danza del destino humano... A menos que el nombre proceda del sirio *Maqabry*, que significa sepulturero. El célebre fresco del Cementerio de Pisa fue la primera realización de este tema, imitada después de la *Chaise-Dieu* en Dôle, en Basilea y Estrasburgo. A partir de 1380, más o menos, el motivo se hace vulgar y lo encontramos con frecuencia; será extendido por los grabados en madera, puestos de moda por los impresores; el espíritu de sátira social hallará en él una fuente de inspiración, pues resulta bastante consolador para los pobres y humildes el contemplar a los grandes, a los bien alimentados, suje-

tos a su misma suerte. Cosa que no impide a los magnates de este mundo el complacerse en las mismas representaciones: en 1449, en Brujas, ante el duque Felipe el Bueno; en 1453, en Besançon, durante un capítulo provincial de los franciscanos, se hace representar una danza macabra, a cargo de actores disfrazados de esqueletos, que fue muy aplaudida por los espectadores.

El hombre muere: esto se repite en todas las formas posibles; pero también el mundo muere. Sobre estas décadas dolorosas pesa la angustia apocalíptica, propia de todos los tiempos, pero más sensible y grave en las épocas de prueba. Circulan aún las viejas ideas de Joaquín de Flore, propagadas por los *Fraticelli*, a pesar de la teórica desaparición de estos últimos. Los más elevados místicos proporcionan nuevas y más íntimas expresiones: es el momento en que la Iglesia adopta en su liturgia la célebre secuencia del *Dies irae* de Tomas de Celano; no está mal recordar a un mundo que cruje que ese mismo mundo tendrá fin y será juzgado por Dios. Y entre el pueblo sencillo se concede enorme importancia a cualquier fenómeno extraño o inaudito: el paso de un cometa, la caída de piedras, erupciones de volcanes o lluvias excesivas.[1]

Aguijoneada por la angustia, la religión participa en todas sus manifestaciones de esa pasión que anima la vida de su tiempo, y se traduce en otras esferas en avidez y violencia. Sacudida por los brutales acontecimientos, el alma cristiana reacciona con exaltación muchas veces sospechosa. La piedad se hace vidente, nerviosa, sensible al exceso. De todas las escenas de la vida de Cristo, las preferidas —¡y con qué interés patético!— son las de la Pasión: de ellas se habla a todas horas, en sermones y hogares. Se habla de un predicador que, durante un cuarto de hora, permaneció en silencio, con los brazos en cruz, imagen viva del Crucificado. Gerson, siendo niño, vio a su padre atarse a un muro para enseñarle cómo estaba Cristo en la cruz; y Santa Coleta, a la edad de cuatro años, oye cada día a su madre lamentándose por los sufrimientos y muerte del Salvador. El culto de las Cinco Llagas, la ceremonia del *Vía Crucis* —especie de «peregrinación espiritual»— datan, en sus antecedentes, de esta época, igual que la imagen de la Virgen Dolorosa, con su corazón atravesado por siete puñales. Enrique Suso, verdadero «loco de la Pasión», representa cada noche sus principales escenas, y lleva a sus espaldas, sobre la carne desnuda, una cruz de cuero erizada de clavos. Son innumerables los que reconocen y adoran ese signo de sangre recordado al mundo por Santa Catalina de Siena. Angela de Foligno, lo mismo que la devota de Diepenveen, se sienten anegadas en la Sangre de Cristo; y ¿no ha dicho San Buenaventura, en una de sus más famosas oraciones, que esa sangre es una bebida con la que es necesario refrigerarse y alimentarse? Tal devoción a los sufrimientos de Jesús va acompañada frecuentemente de abundantes lágrimas —las lágrimas: un «bautismo diario»—, hasta el punto que el llorar es una de las costumbres del tiempo; y los oyentes de un buen sermón sollozan como las plañideras de un entierro. A qué extremos puede conducir esta exaltación patética nos lo muestra Enrique Suso, ¡que se hace tatuar sobre el corazón el nombre de Jesús!

Misticismo desordenado y exacerbado simbolismo se mezclan en un realismo también vivo en el espíritu del tiempo; lo sublime roza con lo ridículo. Tal piadoso personaje, al comer una manzana, la divide en cuatro partes: las tres primeras, dedicadas a la Santísima Trinidad, y la última en memoria del alimento que María dio al Niño Dios; este último pedazo lo come con la piel, porque es lógico que, siendo Jesús un niño, ¡no pelaba las manzanas! Aquel otro, si bebe un vaso de vino, lo hace en cinco sorbos, en memoria de las cinco llagas de Cristo, no sin mezclar antes agua, para recordar

1. Hombres muy serios, como Nicolás de Cusa y Pedro d'Ailly, se entregan a cálculos sobre el fin de los tiempos. El último, en su *Concordia astronomiae cum historica veritate*, por una curiosa coincidencia, predice para el año 1789 «un considerable número de grandes y prodigiosos desórdenes en el mundo y cambios que cambiarán el futuro, relativos sobre todo a las leyes y los partidos». No andaba muy errado...

la que brotó del costado santísimo, abierto por la lanza. Y ¿qué decir de las representaciones plásticas que se proponen a la devoción de las masas? En Alemania son frecuentes las imágenes del Señor crucificado, que contienen en su interior una vejiga de sangre, a la que se puede hacer salir por las heridas; y no pocas figuras de la Virgen tienen, en el vientre, una ventanita practicable, que se abre para contemplar al Niño en su seno; en Chilly, en el Franco-Condado, se muestra todavía una *virgo parturiens*, y Gerson habla de una imagen semejante que contenía dentro de sí a toda la Santísima Trinidad.

Hay que confesar que el mismo desorden e idéntica exaltación se observan en el florecimiento de sectas con desaforadas prácticas místicas. A los pocos días de la peste negra surgen los *Flagelantes* que recorren el Occidente en bandas considerables, exhibiendo por todas partes sus piadosos ejercicios de azotarse hasta derramar sangre: la condenación por parte de Clemente VI no logra poner fin a tales demostraciones, que se prolongan hasta bien entrado el siglo XV. Aún tratándose de neuróticos, los flagelantes no son criticables desde el punto de vista dogmático; por el contrario, los múltiples movimientos agrupados bajo la denominación de «Hermanos del Libre Espíritu» son claramente heréticos. Existen también, entre los continuadores de los *fraticelli* y de los «apostólicos» del precedente siglo, una serie de bigardos, medio laicos, medio religiosos, que pululan en las riberas del Rhin, en Alemania y Flandes. Los «Hermanos» afirman que, confiando en el espíritu del Señor y entregándole toda la propia voluntad, se está seguro de nunca pecar, y que cuantos actos se lleven a cabo resultan indiferentes, cosa fácil de reconocer en muchas ocasiones... Por supuesto, todos se manifiestan contrarios a la Iglesia establecida, al clero corrompido, y partidarios de un retorno a las costumbres primitivas[1]. Condenados ya por Juan XXII, estos movimientos anarquistas, complejos y mal conocidos, continúan proliferando, y ni siquiera los aniquilará la dura persecución que pesa contra ellos a partir de 1368, de parte del Emperador Carlos IV: aún encontraremos sus huellas en pleno siglo XVI.[1]

La grosería va a la par con la exaltación fanática. Los mismos que lloran ruidosamente al oír a un predicador la evocación de las torturas de Cristo, se pasan el resto del día de fiestas y de francachelas, en juegos de cartas y libertinaje. Es corriente bailar en las iglesias y cementerios, cantando las cosas menos convenientes. Las famosas «fiestas de Locos» y «fiestas de los Asnos» atraen aún, y más todavía las Misas satíricas en honor de Baco y las Misas de los bebedores y jugadores. Gerson asegura haber conocido a un indivuo que sostenía que la fiesta de los Locos, celebrada en diciembre como verdadera caricatura de la liturgia, era tan santa como la Navidad. El mismo clero toma parte en estos pasatiempos y hasta los estimula con una libertad que hoy nos parecería chocante. Las sillas de coro de ciertas iglesias y las entradas de algunas catedrales ocultan detalles demasiado escabrosos. Y con sorpresa sabemos que, en algunas grandes procesiones, tras el arca de las reliquias, se representan las escenas bíblicas del paraíso terrenal con personajes vivos, casi desnudos; y aun en ocasiones, episodios de la mitología pagana, con personas poco vestidas también. Lo que no impide —tan connatural se ha hecho la contradicción al ambiente— que los predicadores obtengan un gran éxito al tronar contra la depravación y la lujuria, llegando algunos a condenar las relaciones matrimoniales y exigir para la mujer adúltera el castigo antiguo de la lapidación.

En tal clima es normal que prolifere la superstición más absurda. Se propaga por todas partes; se insinúa en la devoción más legítima y mejor fundada. La Iglesia se verá obligada a reglamentar la exposición de la Sagrada Hos-

1. Los Danzantes o Chocarreros se manifiestan contra toda autoridad; medio desnudos, coronados de flores, se entregan a danzas descabelladas, interrumpidas por aullidos que intentan ser letanías.

1. Hay que señalar que entre estos vagabundos, muchos permanecieron al margen de los reproches y no fueron condenados. Pero los elementos sospechosos dañaron a todos.

tia, de la que hay ciertos abusos, limitando los casos en que pueda sacarse en procesión. San Bernardino de Siena, al concluir sus sermones, presenta al pueblo, entre dos cirios, un cartelón de una vara de largo que contiene el nombre de Jesús sobre fondo azul, y la concurrencia rompe en dulces gemidos: esta costumbre, que se extiende en todas las regiones, llega a tal exageración que el Papa Martín V la corta en seco. Para invitar a los fieles a Misa, los oradores sagrados no vacilan en afirmar que durante el tiempo del santo sacrificio no se envejece —lo que es evidente ganancia—, y que, además, es cierto que quien asiste a una Misa no puede, durante el día, perder la vista ni ser atacado de apoplejía.

Naturalmente, el culto a los santos que, hace siglos, es acompañado de innúmeras supersticiones, las ve multiplicarse. El buen pueblo cristiano está loco por sus santos; se sabe de memoria sus proezas, sus milagros y espantosos suplicios: todo ello le apasiona. Los venera, pero también reclama sus intervenciones, a lo que la misma Iglesia le invita: los Misales de Bamberg y Utrecht aseguran formalmente la indispensabilidad de su intervención ante Dios; los famosos «catorce santos auxiliadores» alcanzan gran predicamento, y el Concilio de Trento tendrá que abolir el oficio especial que se les dedicaba. La ayuda de un santo se requiere en todos los casos de la vida, los serios y los menos importantes: contra el dolor de muelas se recurre a San Apolinar, a quien los verdugos habían arrancado los dientes en su martirio; contra la peste, el único eficaz es San Roque; pero si se trata de unas simples pústulas, basta con San Simón; los cojos y tullidos invocan a San Pío; los gotosos, a San Antonino; y hasta quien tiene —con perdón sea dicho— necesidad de orinar, no carece de celestial mediador: ¡San Damián! Hay que reconocer que, llegando el culto a los santos a estos excesos, la Reforma protestante no tendrá que esforzarse demasiado.[1]

El culto a las reliquias sigue ofreciendo innumerables puntos de apoyo a estas devociones incontroladas. Las reliquias florecen tanto como en los mejores tiempos de la Edad Media, y hasta su caída, Constantinopla poseerá un acreditado comercio de tales objetos. Se venden y compran, se roban huesos de santos y piadosos recuerdos. Un vaso de agua, que pasa por ser el mismo que Jesús dio a la Samaritana, o un pedazo de pan de la Cena, hallarán rápidamente quien los adquiera. Pero la cima de este género de negocio la alcanzó aquel habilísimo hombre que consiguió vender... el esqueleto de uno de los Santos Inocentes. ¿Hay que colocar en esta clase de reliquias inquietantes el famoso «Sudario» de Turín? La discusión permanece abierta y es imposible contestar; pero conviene notar que en 1390 el antipapa Clemente VII [1] ordena a los canónigos de Lirey, en la Champaña, que lo poseen: «cada vez que muestren el sudario a la muchedumbre, tienen obligación de decir, en voz alta e inteligible, que ése no es el verdadero lienzo de Nuestro Señor, sino una tela pintada que representa a Cristo».[2]

1. Uno de los ejemplos más extravagantes del fetichismo para con los santos se refiere a la *Helper* (llamada también Hulpe o Hilfe). En dialecto alemán esos vocablos designan a Cristo vestido como se acostumbraba. Poco a poco se le añade la calificación de santo: «heilig». Lo que conduce a imaginar un «sanctus Helperus», un «Helpericus», venerado en Plön en el Schleswig-Holstein, en Bremen y Lübeck —donde se contaba el martirio del santo—. Paralelamente, el «Volto Santo» de Lucca en Italia; la «Santa Faz», tan venerada por los peregrinos, da lugar a un «Saint Viaire» o «Vicaire», que se venera en Tournai, y a la cofradía «de Monsieur Saint Vicaire».

1. El verdadero Papa Clemente VII reinó de 1523 a 1534. La bula del aviñonense no tiene valor a los ojos de la fe.

2. En este cuadro de valientes pinceladas con que el autor nos traza un panorama breve y exacto de la época que está historiando, produce cierta confusión la presencia de esta escasa alusión a la Santa Sábana de Turín. Si es cierto que cuanto se diga del derrumbamiento moral, religioso y social de esa edad de transición, sobre la que tantos datos escalofriantes nos han dejado poetas, cronistas, predicadores e investigadores, y que fácilmente pueden confrontarse con las más recientes historias de esos siglos, refleja con exactitud ese ambiente, en cambio

Pero es preciso ir más lejos aún, hasta el límite del desequilibrio psíquico, para comprender el mundo espiritual de esta extraña época: las más equivocadas creencias alcanzan un asombroso éxito. ¡Nada se diga de la astrología! En tiempos tan tempestuosos, existe un pánico tan grande sobre el futuro, que se pretende aclararlo a toda costa, estudiando la conjunción de los astros y otras señales del cielo: a ningún grande de la tierra le falta en derredor una corte de astrólogos; hasta Papas, como Clemente VI, que busca la opinión de uno de esos doctos varones para conocer la oportunidad de una Cruzada. Pasemos por alto la alquimia, practicada por el bienaventurado Raimundo Lulio, en busca de la «piedra filosofal»; ciencia contra la que los Pontífices levantaron la voz repitiendo los alertas de Juan XXII. Hay algo peor: la demonología, la brujería, que multiplican estragos. Tan unánime y arraigada es la creencia en el diablo que se le ve actuar por doquier y no se duda en entrar en relaciones con él, buscando sus servicios. La práctica del sortilegio se extiende, y los duques de Borgoña, de manera especial, están absolutamente convencidos de que sus enemigos tienen idolillos de cera, hechos de su imagen, a los que pinchan con largas espinas. En cuanto a la brujería, tan extendida anda, que un inquisidor llega a confesar que un tercio de la Cristiandad es sospechoso. Varios decretos conciliares prohiben gravemente a las mujeres «volar de noche sobre un palo de madera para acudir a las fiestas del demonio»; el inquisidor dominico, Jacquier, a mediados del siglo XIV, publicará un extenso tratado sobre tales prácticas, probando doctamente la realidad de esos vuelos nocturnos de las brujas y las infernales ceremonias del sábado. Una verdadera locura se extiende y encharca todo el Occidente; el crimen «valdense», como se le llama (por confusión con aquella herejía, libre, por otra parte, de tales aberraciones) puede pagarse con la hoguera: el *Espejo de Sajonia* y el *Espejo de Suabia* lo dicen expresamente. De tiempo en tiempo, un movimiento de cólera y

no estamos de acuerdo en esta mezcla con las exageradas devociones y supersticiones de la cuestión referente a la venerada reliquia. Los datos históricos y científicos sobre este debate son del dominio público, pero merecen ser resumidos aquí. La historia de la Sindone, fundada en el Evangelio, como es natural, se remonta en los primeros datos al siglo VII de modo confuso. Pero sólo en 1204, gracias a Roberto de Clary tenemos una exacta referencia: por entonces, la reliquia se venera en la capilla imperial de Blaquernas, en Bizancio. De 1205 a 1350 hay una ausencia total de documentos; los historiadores han reconstruido con diversos datos la narración del paso de esta famosa Sábana a manos de Godofredo de Charnuy, que edifica la Colegiata de Lirey para guardarla. A la inauguración del templo asiste el cardenal-legado Pedro de Santa Susanna, que debió reconocer la autenticidad de la reliquia, aunque sobre el hecho no tenemos documentación. Pedro d'Arcy da comienzo a la polémica, que tal vez inclinó a Clemente VII (Aviñón) a publicar la bula a que se refiere el autor, pero el hecho es que el mismo pontífice autorizó esa devoción concediendo la Indulgencia de 1390. En 1453 pasa la Santa Sábana de Lirey a Chambery, propiedad de los duques de Saboya. En 1578, Manuel Filiberto la traslada a Turín para que tenga ocasión de venerarla San Carlos Borromeo. Desde entonces permanece en la capital del Piamonte. Si es cierto que la fe en nada ha intervenido en lo referente a la Santa Sindone, no lo es menos que la venerabilidad de la reliquia y la categoría de algunos testimonios no pueden menos de exigirnos una prudencia primordial al tratar de ellos. Al cardenal obispo de Turín, Fossati, contestó textualmente estas palabras Pío XI, después de comenzadas unas investigaciones: «Abbiamo seguito personalmente gli studi sulla Santa Sindone e ci siamo persuasi dell' autenticita.» Desde luego, no tratamos de prejuzgar la cuestión, y la opinión personal del autor merece todo nuestro respeto: ahora bien, nos parece al menos equívoco y confuso el incluir en ese realista y veraz cuadro de las supersticiones y devociones más o menos neuróticas del siglo XIV esta tradicional creencia que al menos —como confiesa el mismo historiador— está aún abierta a la más noble discusión. Entre la extensísima bibliografía existente sobre la Santa Sábana pueden consultarse las Reseñas de los Congresos Sindonológicos, Turín, 1950-51; L. Gedda, *Síntesis de los estudios médico-legales sobre la Santa Sindone*, Tabor, 1950, pp. 513-52; *Los problemas de la Santa Sábana ante la ciencia*, de Volckringer, París, 1950. *(Nota del Traductor.)*

pánico sacude al pueblo, que se precipita sobre los brujos y brujas, reales o imaginarios, y los lleva a las llamas, en Louèche, en el Alto Valais, el año 1428 perecieron doscientas de una sola vez; en Briançon, durante los diez años siguientes se les acosa sin cesar.

La oposición a estas locuras es demasiado débil. La Inquisición persigue la brujería, pero ésta crece y gana crédito. La bula en que el Papa Eugenio IV en 1440 condena el crimen «valdense», no hace más que consagrarlo oficialmente [1]. ¿Cómo no iba a creer el pueblo en tales supercherías, cuando se le asegura que el gran inquisidor de París, Jacobo Dubois, se ha vuelto loco a causa de los horrores vistos? Raros son los hombres de buen sentido que intentan volver las cosas a su cauce verdadero, tratándolas, como se merecen, de peligrosos desórdenes del espíritu. El más célebre, Gerson, escribe un tratado contra todas las supersticiones, se irrita contra las aberraciones del espíritu místico, zahiere a bigardos y farsarios, declara desconfiar aún de las visiones de Santa Catalina de Siena y Santa Brígida de Suecia [2] y rehúsa creer en los poderes de magos, brujos, astrólogos y demás «hacedores» de maravillas. Pero éste es un caso excepcional.

"El áspero sabor de la vida"

Es lógico que en un ambiente así, la moral cristiana influya cada vez menos en la sociedad. Entendámonos: nunca, ni aun en los mejores tiempos de la Cristiandad medieval, los principios evangélicos se han impuesto totalmente a los hombres; siempre admitidos, nunca fueron unánimemente aplicados; en el más estricto sentido de la palabra, la humanidad nunca ha sido verdaderamente cristiana. Pero, a partir del siglo XIV, la disgregación moral va a la par del declive político y social. Apenas sustraído a las pruebas y desgracias innumerables de su tiempo, el hombre se deja llevar por una exasperada fiebre de placeres; el desencadenamiento de las pasiones, favorecido por las circunstancias, es su aliado; de este modo la vida toma ese «áspero sabor» de que ha hablado Huizinga, el más profundo historiador de este período. Por otra parte, la ley de contradicción, interviene en este dominio como en los otros, signo de la falta de unidad interior, «en la conciencia se forman, por así decirlo, dos concepciones de la vida yuxtapuestas: la piadosa y ascética, que atrae a todos los sentimientos morales; y la sensualidad que, abandonada al diablo, se venga terriblemente. Si predomina una u otra de estas inclinaciones, tendremos al santo o al pecador; pero, en general, se mantienen en un equilibrio inestable, con grandes desvíos de la balanza». El mismo hombre escribirá poemas de devoción casi mística y piezas de una obscenidad incalificable, y todo con la misma especie de ingenuidad. Tales contrastes contribuyen no poco a dar a esta época sus caracteres tan singulares.

¿Puede llamarse cristiana a esta sociedad en que la violencia se desencadena de tan diversas maneras? Sus guerras tienen un carácter salvaje: en la Francia destrozada por franceses e ingleses, armagnacs y borgoñones; en los Países Bajos, donde se matan nobles y demócratas, *hoecks* venidos a menos y ricos *kabeljaus;* en Alemania, donde la anarquía del decadente feudalismo provoca la dolorosa reacción de los tribunales de la Santa Vehma... ¿Dónde está la paz de Cristo? El asesinato político es aceptado como una costumbre: el de la calle Barbette y el del puente Montereu jalonan la historia de Francia; ¡y cuántos se recuerdan en Italia, Borgoña, Inglaterra y otras partes! Las llamadas «clases peligrosas» conocen un inquietante desarrollo: escolares que abandonan su trabajo, antiguos «desolladores», falsos peregrinos o «pícaros», bandidos o «caimanes», mendigos de todas clases y procedencias, cometen mil horrores y torpezas, inmortalizadas por el genio

1. Lo que muestra que la fe en el diablo y en su acción en el mundo, en la realidad de la brujería, etcétera, forma verdaderamente parte de la fe cristiana a pesar de las exageraciones y locuras.

2. Lo que valora sus célebres declaraciones, cuando aún vivía Juana de Arco, en favor de la veracidad de sus «voces» y su vocación.

de uno de ellos, François Villon. En la vida privada, ocurre otro tanto. «Hoy —clama un predicador[1]— se manifiesta por todas partes una maligna y creciente crueldad. Os pregunto: ¿dónde reinan la piedad, la misericordia, la clemencia y la bondad? ¡Qué vemos, sino al padre que persigue cruelmente, sin razón, a su hijo; el hijo a su padre, el hermano al hermano, el prójimo a su prójimo, el cristiano al cristiano!» No se trata sólo de elocuencia eclesiástica. Cuando se penetra en los detalles de la vida ordinaria, como lo hizo Pedro Champion, se queda uno estupefacto de la cantidad de crímenes, violencias, procesos y querellas que se observan. En lugar de la caridad de Cristo, prevalece una especie de sadismo evidente; el testimonio más pavoroso que puede darse, es esa costumbre extendida a pesar de los Papas, y de los reyes, de negar la comunión a los condenados a muerte, a fin de que mueran en la más atroz angustia de condenación eterna.

El desorden de la sensualidad corre parejas con este desencadenamiento de la violencia; los predicadores se esfuerzan en vano para reprimirlo. Los abusos de la gula, contra los que se indigna el excelente obispo Juan de Cardillac —«os hartáis de comer, dice noblemente a sus ovejas, buscáis las bebidas más exquisitas»— no son nada al lado de otros desmanes por los que pueden afligirse legítimamente los moralistas. La libertad sexual llega a un nivel al que el siglo XX apenas alcanza. El adulterio es moneda corriente; si se ha de creer al canónigo Machaut *(Le Voir dit)*, quien dice hablar por experiencia, las jóvenes gozan de extraordinaria independencia. El matrimonio nada tiene que ver con el amor. Para educación de sus hijas, La Tour Landry cuenta historias que no serán desplazadas por las *Cien nuevas novelas*. El género epitalámico, que llega a grandes éxitos, da detalles de un erotismo preciso, al que corresponden, en las fiestas nupciales, costumbres tan asombrosas como la consumación pública de la unión conyugal. La moda femenina no desdice del ambiente: un Sínodo de Salzburgo, en 1418, prohíbe a los sacerdotes dar la Comunión a las mujeres que acudan con trajes demasiado escotados; ya Gerson y otros se han indignado contra las amorales divagaciones del *Roman de la Rose*, pero la aceptación de ese libro continúa en auge. El arte corre por los mismos cauces; no conocemos casi la pintura profana de ese tiempo, que ha sido destruida por los años; ignoramos, por ejemplo, lo que debió ser «El baño de las mujeres» de Van Eyck; pero la desnudez de sus Evas, igual que las de Granach, poseen un erotismo muy distinto de la tranquila impudencia de los artistas medievales. Y, si hacemos caso a San Bernardino de Siena, la sodomía progresa, especialmente en Italia: el famoso predicador llega a decir que existen escuelas en Toscana adonde un buen cristiano no debe enviar a sus hijos, por temor a su corrupción.

A este desmoronamiento moral, que continuará por mucho tiempo, a lo largo del Renacimiento, se une otra forma de abandono de la moral cristiana: el desprecio de la moral social. Pocas edades han conocido una diferencia tan escandalosa entre la insolente ostentación de los ricos y la miseria de los pobres. Las cortes de Francia y Borgoña mantienen un lujo inaudito y extravagante. Es la época de los *hennin* o altos bonetes erguidos en forma de quilla sostenidos por hilos de hierro. Es el momento del calzado a la «polaina», tan grande que apenas se puede caminar con él y cuyas puntas tuvieron que ser cortadas por los caballeros de Occidente en la batalla de Nicópolis para huir más fácilmente. En cuanto a los vestidos, no hay límite para añadir suntuosos bordados, pedrerías, piezas de oro y broches. El lujo en la mesa supera los límites de lo absurdo; pasteles llevados por docenas de sirvientes de los que surgen orquestas, vajillas emparejadas, fantásticos animales, mujeres poco vestidas; este género de festivales enloquece a la corte de Borgoña y hace hablar al mundo. Pero, entretanto, los campesinos viven en la miseria, se alimentan cada vez peor; viven de habas y raíces, se acomodan como pueden en barracas que atropellan bandidos y soldadotes, a cual peores. Y aun en las ciudades y hasta en las moradas de la pequeña nobleza

1. Jean de Cardillac, estudiado por G. Mollat en *Revista de Historia Eclesiástica*, nn. 1 y 2 de 1953.

arruinada se albergan el temor y la angustia del porvenir: un contraste que nada tiene de cristiano.

Grave decadencia del clero

Para luchar contra los malos poderes que minan el alma cristiana, sería necesaria toda la fuerza de una Iglesia profundamente respetada. Pero, por desgracia, la Iglesia no sólo está desunida y desgarrada, sino que, por muchos de sus miembros participa de la disgregación moral de su tiempo. Este es, sin duda, uno de los más graves elementos de la múltiple crisis que entonces sufre la sociedad occidental: la decadencia del clero.

El pueblo conoce y experimenta esa decadencia; llega a ser incluso uno de los más frecuentes temas de conversaciones y lamentos. Se respeta profundamente al sacerdocio, pero igualmente se desprecia a muchos de los consagrados a él. Y aun tomando a broma sin malicia esas quejas anticlericales, cuyo clamoroso portavoz recogerá Rabelais [1] se tiene con frecuencia la impresión de un odio latente, como el que procede de un cariño decepcionado o de una traicionada confianza. ¿Quiere un predicador despertar a su auditorio y darle gusto? Pues no tiene más que deslizar entre sus argumentos una sabrosa diatriba contra las costumbres del clero: el efecto es seguro. Regulares y seculares son igualmente apuntados por los mismos dardos. París se regocija repitiendo la graciosa oración de Molinet:

Roguemos a Dios que los Jacobinos
puedan comerse a los Agustinos,
y que los Carmelitas sean colgados
del cordón de los Franciscanos.

Pero esto no son más que diversiones del populacho. Son innumerables los Papas, obispos, teólogos y santos que nos han dejado juicios de terrible severidad sobre el clero de la época. La opinión de Alvarez Pelayo de que «los laicos son santos en comparación con los sacerdotes y los monjes», puede parecernos exagerada, pero no le falta razón cuando añade que la Iglesia debe ser «reformada de la cabeza a los pies». Ya conocemos la vehemencia con que Santa Catalina denunció la conducta de los clérigos; pero todavía la superó Santa Brígida, que habla del «lupanar» en que se ha convertido la Iglesia; y en su celda de clausura, en Corbie, Santa Coleta pasa sus noches en espantosa agonía, al considerar la visión de la mística esposa de Cristo pisoteada por horribles pecados y, más tarde, el Cartujo Dionisio, al salir de un éxtasis, declarará haber visto a la Iglesia «totalmente desfigurada; desde la cabeza a la planta de los pies, no puede encontrarse parte sana».

Ahora bien: ¿cuáles son los vicios de que puede reprocharse al clero del final de la Edad Media? Al parecer, el más frecuente y escandaloso para los fieles es su espíritu de lucro. El ejemplo viene de lo alto, de la Curia pontificia misma, esmerada en multiplicar tasas y rentas que los «cobradores» perciben con aspereza, y cuyos frutos no llegan a sufragar la administración de la Iglesia, a pagar los ejércitos de una eventual Cruzada [1], ni a financiar las misiones:

1. Rabelais fue como la clave del edificio que la literatura medieval había erigido en su lucha contra el ascetismo de la época pasada. Antes de Rabelais, los juegos de escarnio, los «fabliaux», y sobre todo personajes de la grandeza poética de nuestro Arcipreste de Hita, Talavera, Pérez de Ayala y el autor de *La Celestina*, en nuestra patria, a la par que Boccaccio y sus seguidores, o Chaucer y los suyos, ya habían fustigado en broma o en serio estos vicios del mal clero de la época. Como una excepción, nuestro Juan Manuel dejó de recurrir a tan socorrido tema en sus ejemplares narraciones, paralelas a las de Boccaccio. *(Nota del Traductor.)*

1. Muchos fieles se indignan por el hecho de que los diezmos de la Iglesia sirvan para costear las empresas militares en Italia. Ya a comienzos del siglo XIV, Marsilio de Padua denuncia con áspera cólera una política ruinosa e inicua, «que pone el odio en los corazones y la invectiva en los labios de los cristianos». Fácilmente se olvidan, con todo, que el clero sale del pueblo y que es difícil que no adolezca, poco o mucho, de aquello de lo que el pueblo está impregnado.

El lujo y la ociosidad lo absorben todo. Cardenales, altos prelados y obispos, viven a la caza de beneficios: es frecuente verles acumular siete u ocho... y llegar al *record* de veintitrés. Y aun quienes reclaman a gritos la reforma, siguen las desastrosas prácticas: Pedro d'Ailly no posee menos de catorce beneficios. En un nivel inferior, las canonjías son muy solicitadas por los hijos de familia: algunos, a los veinticinco años, tienen ya seis o siete beneficios. Por debajo de beneficiarios tan poco respetables, la inmensa masa del clero vive, con frecuencia, en una verdadera miseria; alrededor de un altar dado en feudo, bullen miserables servidores del templo, cuya mayor parte no tienen de «congruo» más que el nombre, y que deben repartirse las rentas de las misas: en algunas parroquias, hay más de cien «servidores del altar», mendigos que —sin rubor, nos imaginamos— no tienen más que una idea: el sacar a los fieles la mayor retribución posible. Nada gana en tal situación la dignidad del clero.

¿Resulta al menos respetable desde el punto de vista moral? Debemos ser prudentes al tocar esta materia. No todos los clérigos son, desde luego, merecedores de reproches, y cuando Santa Catalina de Siena o Dionisio el Cartujo hablan de clérigos que invierten su tiempo en jugar, beber y distraerse con mujeres, podemos creer que saben a quiénes se refieren. Está fuera de duda que existen monjes lascivos y curas que mantienen relaciones con concubinas. Pero, ¿son éstos la mayoría? Un sacerdote de mala conducta produce más habladurías que mil que procedan bien. Una precisa encuesta en la diócesis de Rouen a fines del siglo XIII, había demostrado que, de 700 clérigos más o menos, 80 habían sido acusados de incontinencia y sólo 23, castigados. A mediados del siglo XV, los registros del arcediano de Josas, no señalan más que 10 culpables de mala conducta, entre 200 parroquias. El registro de la oficialidad de Cerizy, en Normandía, contiene, entre 1315 y 1406, quince acusaciones de inmoralidad contra sacerdotes, y en Grenoble se señalan, entre 1340 y 1419, diecisiete casos.[1]

Mucho más grave que esta inmoralidad es el absentismo, mal extraordinariamente extendido. Desde los más poderosos prelados hasta los últimos curas, sería interminable la lista de clérigos que por todo se interesan menos por sus funciones pastorales. A pesar de los decretos conciliares y de las instrucciones pontificias, muchos obispos no guardan la residencia. Los canónigos abandonan el coro: en York, apenas la sexta parte de tan piadosos dignatarios consienten en cantar el oficio; y el arzobispo de Auch, en una visita a Lectoure, se encuentra exactamente con dos de los doce que son. Los sacerdotes abandonan sus parroquias, de las que, por otra parte, la guerra se encarga de despojarles. En la diócesis de Rouen, hacia 1400, sólo queda uno de cada tres. En la alta Normandía, simples campesinos han tomado el cargo pastoral: sin celebrar oficio alguno, desde luego. Se asombra uno al comprobar que los concilios tienen a veces que urgir a los sacerdotes —y obispos— a decir la Misa al menos cuatro veces al año.

Existe, además, otro defecto, que el pueblo no sueña siquiera con atribuirlo al clero, pero que resulta gravísimo en sus consecuencias: la ignorancia. Todos los esfuerzos del siglo XIII, especialmente los del IV Concilio de Letrán, se relajan poco a poco. Muchos sacerdotes —reclutados en cualquier sitio y formados a la ligera— poseen tan rudimentarios conocimientos teológicos que puede decirse que no tienen ninguno. No existen todavía seminarios, por más que Gerson, precursor en esto de San Vicente de Paúl y de M. Olier, sueña con la creación de casas donde se forme el clero. ¿Cómo podían aquellos sacerdotes prepararse para sus funciones pastorales y especialmente para la predicación? Cuando aparezcan los predica-

1. Igualmente hay sacerdotes culpables de violencias y aun de crímenes, especialmente en Alemania, donde los «aguiluchos del altar» conservan costumbres feudales. Esta clase aumentará en el siglo XV. Tampoco será una excepción el cura de Mesvres, que dirigirá un grupo de vagabundos: y el Papa Gregorio XI, que había conocido a ese singular sacerdote, se verá impotente para enderezar su conducta.

dores de la Reforma, llenos de celo y familiarizados con la *Escritura*, la ignorancia del clero católico les facilitará no poco la tarea. Entonces preguntará un observador: «¿Cómo pueden los sacerdotes luchar contra las malas doctrinas? ¡Ni siquiera saben cuáles son buenas y cuáles son heréticas!»

Lo peor es que las Ordenes religiosas que en la gran época habían formado los bastiones de la Iglesia, también atraviesan una gran crisis. Las vocaciones han disminuido y los enormes conventos dan la impresión de jaulas vacías; salvo entre los mendicantes, las diversas casas se consideran independientes: no hay unidad ni autoridad. En el aspecto moral, son raros los abusos verdaderamente escandalosos, pero ¿cómo imponer la regla en conventos despoblados, en los que un puñado de monjes viven, bien que mal, o en esas comunidades de mujeres nobles, ingresadas en el monasterio a falta de marido? Las Ordenes mendicantes, sobre todo, sufren la gran crisis: parecen estar bien lejos de la heroica pobreza de San Francisco y Santa Clara. Se cita el caso de que no pocos «guardianes» franciscanos que viven en suntuosas estancias y hacen buen año «a mesa y mantel»; y, entre las Clarisas, la regla promulgada en 1263 llega a un extremo relajamiento: comidas fastuosas, largas visitas y charlas en el locutorio. De este modo, el prestigio de los religiosos ha bajado enormemente y cuando en 1442, el humanista Lorenzo Valla ataque el principio mismo del monacato, encontrará regocijados oyentes en toda la Iglesia; Lutero y Calvino aprovecharán hábilmente esta decadencia de monjas y religiosos.

¿A qué hay que atribuir esta desoladora situación? Por de pronto, a esa ley natural aplicada constantemente: dejada a sí misma, el alma cristiana se degrada, la sal de la tierra pierde eficacia, la levadura no fermenta ya la pasta. La mezcla de intereses temporales y espirituales, paraliza las mejores intenciones. «Aunque tuvieras un Papa tan santo que mereciera tus respetos —exclamaba San Bernardino de Siena en un sermón— no podría tampoco acabar con los malos sacerdotes y prelados. Tendría que conservar al uno para dar gusto a un rey o a un barón; al otro, para agradar a poderosos señores... es imposible reformar la Iglesia mientras la cabeza viva en guerra con sus miembros.» Esa es la realidad.

Nada pone mejor de manifiesto el peligro denunciado por San Bernardino, que el desarrollo alcanzado por el desastroso régimen de la *Encomienda*. Su práctica no era nueva: pueden hallarse sus huellas hasta en San Ambrosio y en San Gregorio Magno. Según la primitiva intención, dar un monasterio en encomienda, era confiar *(comendare)* provisionalmente su administración a un seglar, en ausencia del titular, con dispensa de la Regla. Pero, con la progresiva constitución de los beneficios eclesiásticos, la encomienda se había convertido en una fructuosa operación para el titular, autorizado a percibir las rentas adscritas a la función que ejercía temporalmente. De golpe, los laicos se hallaban interesados en el asunto: desde la época de Carlos Martel, existían Abades militares que detentaban las rentas de un monasterio con pretexto de asumir su protección. Después, la encomienda, de temporal se hizo definitiva: el «comendatario» gozaba de sus beneficios de modo vitalicio, transfiriendo los poderes eclesiásticos a un prior o sustituto que, canónicamente, estuviera habilitado. A lo largo del siglo XIII, esta funesta práctica había ganado mucho terreno: los beneficios regulares, sobre todo, abadías y prioratos, empezaban a reglamentarse.

Es fácil imaginar hasta qué punto el Gran Cisma y las ambiciones que desató en ambos campos convirtió esta práctica en universal. A cambio de su promesa de obediencia, los príncipes laicos reciben de uno u otro Papa todos los beneficios que pueden, abadías, monasterios, rentas episcopales y aun simples curatos; nada escapa a un apetito cada vez más devorador. Los beneficios en encomienda forman parte de las fuentes de ingreso reconocidas a los grandes: se los ve figurar en las dotes de sus hijas o ir a parar a manos de mozuelos de doce años. Lo más sorprendente del asunto es que todos estos abades «comendatarios» no son indignos y aun algunos luchan valerosamente por la reforma de sus comunidades. Pero, ordinariamen-

te, no piensan más que en sacar los mayores ingresos de sus bienes eclesiásticos, sin que les preocupe el aspecto religioso ni el daño de las almas. En Alemania, donde existe una universal confusión entre «comendatario» y titular, los laicos se proclaman príncipes-obispos o abades-condes, pero no piensan en ser sacerdotes: se cita el caso de un obispo de Paderborn, en 1400, que se casó tranquilamente. Nada de extraño tiene, en tales condiciones, que el clero, de arriba abajo, pierda tanto su autoridad.

Sin embargo, no sería justo hablar solamente, en este cuadro sombrío de las señales que revelan esta decadencia del clero. Un historiador resueltamente laico,[1] reconoce que «las quejas contra los crecientes vicios del clero, de que están llenas las parroquias de la época, han sido con frecuencia inspiradas por un deseo de edificación, por la cólera y el celo más que por una imparcial apreciación de los hechos». No hubiera podido durar demasiado la Iglesia, ni hubiera podido brotar de su seno el gran impulso reformador del Concilio de Trento, si no hubieran existido, junto a tantos pastores infieles, esa inmensa multitud de sacerdotes dignos y serios, que buscaban, con lo mejor de su ciencia, la formación de sus ovejas y el mantenimiento de la fe viva. Cuando la Reforma protestante sacada duramente a la Iglesia, el humanista alsaciano Wimpfeling rendirá un homenaje a esos pacientes testigos del Evangelio; y hablará con fervor de «esos curas de ciudades y campos que poseen la inquietud de las almas de sus feligreses» y, añadirá: «gracias a Dios, su número no es pequeño. Puede decirse lo mismo —prosigue— de esos conventos que han permanecido fieles a sus reglas y no poseen grandes riquezas». Sobre estos elementos sanos se apoyará la Iglesia para levantarse de nuevo. Pero hay que confesar que, junto a ellos, hay muchos otros que la corrompen y pierden.

1. Félix Sartiaux, *Fe y Ciencia en la Edad Media*, París, 1926. Libro superficial y sectario.

¿Se reformará la Iglesia? Santa Coleta

¿Va a reaccionar la Iglesia contra esta situación inquietante? Como en otras ocasiones de su historia, ¿hará surgir del seno de su fidelidad los medios y los hombres que la restauren en la verdadera senda? Por lo menos ése es su deseo. Sus mejores hijos conocen y manifiestan los remedios enérgicos que deberán aplicar. Ya a comienzos del siglo XIV, Guillaume le Maire, de Angers, escribía: «La Iglesia debe reformarse del todo: tanto el jefe como los miembros», y el obispo Guillermo Durand, de Mende: «Si no se realiza una urgente reforma, las cosas irán de mal en peor.» Infatigablemente, a lo largo del período que estamos historiando, se elevan fuertes voces que exclaman idénticas advertencias. La de Santa Catalina de Siena es la más violenta, que, en un estilo, cuya frescura hay que respetar, escribe a Urbano VI que, si no es capaz de restaurar a la Iglesia en toda su belleza, al menos debe «lavarle el vientre». Con más moderación, San Bernardino de Siena, no dirá otra cosa, y con él, todo el innumerable ejército de los grandes predicadores, los Juan de Capistrano, Jacobo de la Marche, Bernardino de Faltre. Y de la misma manera, para trabajar en la empresa de la Reforma, Santa Coleta, la contemplativa, acaba por abandonar su reclusión y lanzarse al ancho mundo. ¿Son atendidas tales llamadas? Sí: muchos son los Pontífices que piensan rectamente en la Reforma, aun los Papas del Cisma, y más de uno, en todos los campos, se apresuran a inscribir en su programa este problema: un Martín V que, recién elegido, anuncia su intención de establecer un preciso plan de Reforma; un Eugenio IV que se declara «angustiado hasta el fondo del alma por la situación moral de la Iglesia». En esto, los concilios están plenamente de acuerdo con los Papas: en Pisa, en Constanza, en Basilea, la Reforma figura en el orden del día.

En el terreno local, existe la misma aspiración: los propios fieles alimentan una reacción. Por entonces se organizan, aquí y allá, los primeros «Consejos de fábrica» que asocian a

los simples laicos a la marcha de sus iglesias. ¿Y no son una lejana imagen de la Acción Católica, las cofradías por su apostolado y su caridad? Síntomas reveladores todos.

No queda más que traducir en obras esas intenciones seguramente excelentes. Hay almas santas que consagran a esta empresa todo su celo; se les encuentra, sobre todo, en los medios monásticos; a partir de 1350, puede observarse un claro esfuerzo de enderezamiento. Pero, salvo raras excepciones, tales tentativas parten de abajo, es decir, de algún monasterio reformado por un superior de sanas ideas, pero que no cuenta con la suficiente autoridad para arrastrar en pos de sí a toda la Orden. Junto a una Santa Coleta, cuya influencia se impone a tantas casas franciscanas, cuántos reformadores hay, cuya acción se esteriliza en las luchas, las polémicas y las rivalidades. Interesante como síntoma, la reforma monástica tendrá, sin embargo, un carácter limitado.

Alcanza, por de pronto, a las viejas órdenes, y a la más venerable de todas, la de San Benito. Ya en 1336, Benedicto XII, por la «Bula Benedictina», había buscado la reorganización de la Orden, creando en ella treinta y cinco provincias y reforzando la institución de los capítulos; el método de «congregaciones» que centralizaba las casas de iguales costumbres había dado buenos resultados. Personalidades vigorosas animan con sus iniciativas a no pocos monasterios, cuya influencia se extiende por todas partes: Pablo de Stra toma en San Justimo de Padua la dirección de una congregación fuertemente centralizada, a la que se agregan numerosos conventos y a la que Luis Barbo dará pronto la costumbre de una oración metódica. En España, bajo la acción del mismo rey de Castilla Juan I, el célebre monasterio de Montserrat se une a la congregación de Valladolid. Nacida en el convento de Subiaco, donde perdura viva la memoria del Patriarca de los monjes de Occidente, la Reforma se desarrolla en Alemania: hacia el Sur, con las costumbres de Melk, y hacia el Norte, con las de Bursfeld; Juan Roda, Juan Dederoth y Juan Hagen son las grandes figuras de este movimiento renovador. En la Francia trastornada por la guerra, la reforma benedictina esperará aún mucho tiempo.

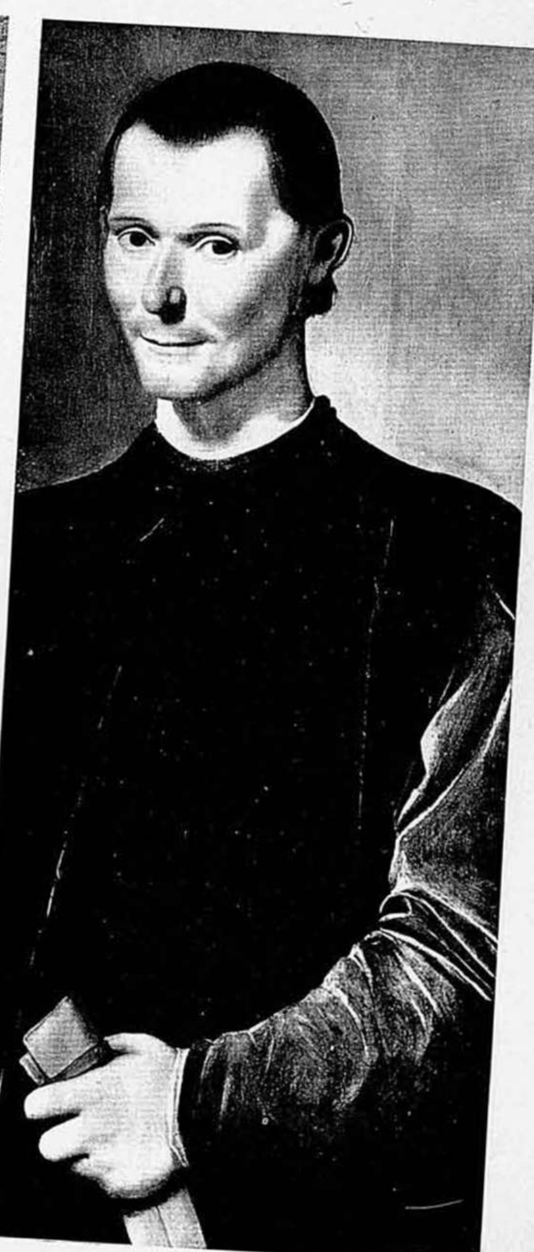
Entre los Carmelitas, la influencia del simpático San Andrés Corsini (1301-1373), joven y rico que responde al llamamiento del Maestro y adopta una vida de penitencia y oración, déjase sentir de la mejor manera, y, bajo su dirección, las casas de Toscana, que aun controla cuando es creado obispo de Fiésole, luchan firmemente contra las desviaciones.

Los dominicos se benefician del prestigio de su ilustre orador, San Vicente Ferrer, y de Santa Catalina de Siena. El confesor de ésta, Raimundo de Capua, una vez nombrado Maestro General, se muestra entusiasta de la Reforma. Reconoce que las grandes medidas comunes resultan inaplicables: así endereza a cada convento, para hacer de ellos un modelo. En Colmar, con el bienaventurado Conrado, en Venecia, con Juan Dominici; él mismo, a su vez, funda el convento de Cortona y el de Fiésole, que decorarán Fra Angélico y San Bernardino; este último fundará el de San Marcos, en Florencia, en el que vivirá Savonarola. En Francia surge por entonces el famoso priorato de San Maximino... Pero toda esta empresa tiene su peligro, porque entre «reformados» y «relajados» crece una oposición cada vez más viva. El Maestro General no es siempre obedecido en las diversas congregaciones en las que el Vicario, en principio, le representa. Generales como Bartolomé Tixier y Auribelli despliegan un meritorio esfuerzos para ganar a su causa el mayor número de comunidades de la Orden.

Por el estilo, pero más agudo aún, es el problema entre los franciscanos. Ya hacia 1330 algunos fieles seguidores del mensaje del *Poverello*, intentaron realizar el ideal de los «espirituales» sin resbalar en sus errores: Juan de Valle y, sobre todo, el Beato Paoluccio de Trinci. El convento de Brullino seguía siendo el centro de estos movimientos de la *Observancia*, a la que criticaban ásperamente otras muchas casas. El movimiento gana mucho terreno con Juan de Stronconne y especialmente con San Bernardino de Siena, cuya personalidad domina a la Orden, pero las resistencias y conflictos son innumerables: los franciscanos observantes

César Borgia (a la izquierda, escuela italiana del siglo XV. Museo de Rennes), bastardo del papa y «duque de Romagne, de Valence, de Urbino, príncipe de Andria, señor de Piombino, gonfaloniero y capitán general de la Iglesia», de efímera carrera, será presentado en «El Príncipe» de Maquiavelo (a la derecha, retrato por Santi di Tito, Palazzo Vecchio, Florencia), como un ejemplo de «virtud romana» para los nuevos tiempos





franceses, exasperados contra las tendencias de la Orden en Italia, reclaman el derecho de dirigirse a sí mismos, bajo la jefatura de un Vicario General. Los observantes españoles les imitan en seguida y obtienen el mismo privilegio, San Bernardino de Siena y San Juan de Capistrano, angustiados por la desunión que amenaza a la Orden, obtienen de Martín V las «Constituciones Martinianas», que intentan restaurar la unidad; pero resultan un fracaso. Entre observantes y no observantes crece la rivalidad: los primeros, una vez conquistado el derecho de elegir solos a un Ministro General, asisten a la escisión práctica realizada por los conventuales bajo la dirección de un Maestro General. Entre los mismos observantes se producen nuevas divisiones: los «cismontanos» y los «tramontanos», los «observantes de la familia» y «observantes de la comunidad». Al margen de la gran Orden, los claretinos, amadeístas y, más tarde, los descalzos españoles, llevan sus asuntos como les parece. El gran movimiento de la Observancia, como dirá más tarde León X, ha logrado «vivificar una Orden que estaba casi muerta»; pero no ha logrado despertar a toda la Orden de San Francisco.

Simultáneamente a este intento de las antiguas Ordenes por renovarse, otras nuevas van apareciendo: los Alexienses de los Países Bajos, instituidos en 1348; los Jesuatos de Italia, creados en 1360; los Jerónimos de España y Portugal, fundados en 1390. Tres fundaciones se mantienen especialmente vivas: la Orden de *San Salvador*, instituida en 1346 por Santa Brígida en Suecia, que recuerda al Cister por el rigor de su regla y a Fontevrault por sus monasterios «dobles» de hombres y mujeres; las *Oblatas de Santa María* o de Tor de'Specchi, que se agrupan, en 1436, en torno a la piadosa viuda Santa Francisca Romana, y se dedican a obras de caridad con los pobres, con los enfermos y abandonados; y, más curioso aún, directos herederos de los antiguos ermitaños, los *Mínimos* de San Francisco de Paula, anacoreta de Calabria, cuyo ejemplo resulta contagioso. El éxito de estas creaciones no es comparable, desde luego, al de Cluny, en el siglo XI; al del Cister, en el XII, o al de los frailes Menores, en el XIII: existen ya demasiados conventos y la población —recordémoslo— ha disminuido. Sin embargo, las Brígidas poseen, en unos cien años, 80 casas, y los Mínimos contarán con 450 casas y 14.000 religiosos.

Entre tantas figuras de reformadores que luchan contra las fuerzas de la decadencia, y aunque no consigan separar totalmente a la Iglesia de la pendiente, al menos salvan su espíritu, sobresale una con mayor patetismo: la de esta virgen de Francia que, doblegada bajo la angustia de la universal traición, se niega a dudar de la esperanza sobrenatural y lucha con heroísmo durante toda su vida para devolver la fe al alma cristiana. Santa Coleta de Corbie, casi contemporánea de Juana de Arco, tiene muchos rasgos semejantes; es su compañera, hija del mismo terruño. El lúcido buen sentido, la ardiente sabiduría que la pequeña lorenesa aplica a la restauración de un trono y a rehacer una cristiandad, esta monja de Picardía la invierte en despertar las conciencias y reforzar los grandes principios. Ambas son restauradoras, y gracias a seres de su temple, conserva cierta grandeza esta época oscura y dolorosa.

Todo empieza para esta mujer, igual que para la *Pucelle*, a la manera de una Leyenda Dorada. ¿No es acaso como un milagro, una expresa intervención de la divina Voluntad, el que la señora Moyon, esposa de Robert Boellet, carpintero de Corbie, tenga una hija a los casi sesenta años? Ocurre esto el 13 de enero de 1381. En todo caso, es precisa una intervención de la Providencia para que una niña tan menuda y pequeña como un elfo llegue sin dificultad a la adolescencia. Aparte de que, cuando apenas llega al uso de razón, ya practica la más severa ascesis, «se alimenta precariamente», lleva «sobre su tierna carne rudas cuerdas, llenas de nudos», y pasa interminables horas arrodillada en tierra. Es cierto que el mismo Señor la visita, la aconseja y la educa. Los más doctos teólogos adivinan que en esta joven hay «cierto conocimiento de Dios». Ya a los nueve años, por gracia sobrenatural, conoce la situación de la Iglesia y sabe que se le pedirá a ella que ponga remedio. Y todo Corbie habla de esta

Nicolette —de donde el diminutivo de *Collete*— que por las noches se escapa al oficio divino de los religiosos y de día visita a los pobres y desheredados.

Sabe que Dios la llama a altas y difíciles tareas, pero ¿con qué medios? Tantea, duda en su camino, cambia de dirección varias veces, pretende ser benedictina, o clarisa, o beata, sin hallar su ambiente. Intenta entonces una terrible experiencia: en una celdilla arrimada al lado de la iglesia de Nuestra Señora en Saint-Etienne se encierra, reclusa a la que no une al mundo más que una estrecha abertura por la que las almas piadosas le deslizan los alimentos. ¡Extraño noviciado! Un «cilicio rudo e inhumano» le araña el pecho; tres «crueles cadenas de hierro» le magullan la cintura. Pero los sufrimientos materiales no son nada al lado de las pruebas espirituales que sufre, los asaltos del demonio, las visiones en que aparecerá el Cristo de la Pasión, sangrante, y esa idea que no la abandona nunca, de la traición de los fieles, la ingratitud y la apostasía de aquellos a quienes Cristo ha encomendado su Testamento. ¿Acaso Dios la llama a esa empresa, a la Reforma de la Iglesia y especialmente de la familia franciscana, de la que Coleta se siente la menor de las hijas? ¿Debe abandonar entonces su reclusión? Sí; eso es lo que Dios quiere y le da a entender. Pero la joven duda, y la noche del castigo se abate sobre ella. Por fin aparece un mensajero de Cristo, el sabio franciscano Enrique de la Balme, que también ha sido avisado sobrenaturalmente al otro extremo de Francia. En adelante, Coleta está segura: la voz que la ordena abandonar su celdilla y lanzarse a la gran empresa no es la del espíritu de las tinieblas, y entonces obedece.

Ahora puede concretar el objetivo que le parece señalado por el Señor: a los veinticinco años, toda su vida ha encontrado un camino, una razón de ser. Las hijas de Santa Clara, de mitigación en mitigación, no siguen ya más que una regla dulcificada, cuando siguen alguna: lo que Coleta debe hacer es conducirlas de nuevo a la observancia original, a la pureza de vida de los días de San Damián. Podía haberse conformado con fundar un convento, en el que se reunieran quienes participaran de su mismo punto de vista. ¡No! Al primer disparo apunta a lo más alto: tiene que actuar sobre toda la Orden. Para ello es necesario ver al Papa. Pero ¿a qué Papa? Porque vivimos en pleno Cisma, y hay dos. Francia acaba de aceptar la obediencia de Benedicto XIII (al que había abandonado durante cuatro años); el Papa de Aviñón, que a los ojos de una gran parte de la Cristiandad, hace el papel de Antipapa frente a Gregorio XII y los Pontífices de Roma. Benedicto XIII es el célebre aragonés Pedro Luna —al que los burlones franceses llamaban «el Papa de la Luna»—. Y, aunque orgulloso y tozudo, es un hombre profundamente creyente y con un profundo sentido de las almas. En Niza, donde reside, recibe a la joven mística, a la que ha precedido una gran reputación. Delgada, fina, con el porte modesto y bajos los ojos, se presenta ante él; pero, a pesar de su sencillez, la aureola de tal modo una invisible luz, que —dice la crónica— «el Papa se echó a tierra al verla» y se arrodilló. Ha comprendido el Papa de la Luna: ha comprendido maravillosamente. La peste que devasta el país es un aviso de Dios, y esta joven es un mensajero del cielo enviado para grandes obras de misericordia. El 14 de octubre de 1406 le concede todo cuanto pide: el privilegio de una pobreza integral —la misma que había pedido Santa Clara—, el derecho a llevar el hábito de las clarisas, y, decisión prodigiosa, la crea «Abadesa vitalicia de toda la Reforma». Coleta tiene entonces veinticinco años...

Desde entonces, y durante otros cuarenta, se consagra sin reserva, sin descanso, a su tarea de reformadora. «La segunda orden del Señor San Francisco», cogida de la mano por este puño de acero, va a desembarazarse, cueste lo que cueste, de todo lo que la corrompe y la ensucia. Y al mismo tiempo sucederá que muchas comunidades masculinas —sobre las que el Papa le ha dado poder de inspección— reciban sus reprimendas y escuchen sus amonestaciones. Nada hay de nuevo ni excepcional en cuanto dice esta mujer: las verdaderas reformas en la Iglesia no son otra cosa que una vuelta a las fuentes, y la mayor audacia debe ir siempre unida a la más grande sumisión.

He aquí, pues, a Coleta, lanzada por montes y valles, recorriendo toda Francia y Europa, hoy en el Jura y mañana en Baviera; abandonando después el Languedoc para correr a Flandes. Montada en su mula, con humildísimo equipaje, recorre cientos de leguas a través de regiones asoladas por la guerra y las bandas, pasa incesantemente de la zona armagnac a la borgoñona, intrépida, infatigable, rodeada pronto de una inmensa admiración. ¡A cuántas puertas monásticas tiene que llamar, para hacer oír sus órdenes —la del mismo Cristo—: Reformaos! ¡Cuántas nuevas fundaciones nacen por su sola voluntad! Altas y poderosas amistades se ponen a su servicio: Blanca de Ginebra la ayuda a fundar en La Baume y Besançon; Margarita de Baviera, mujer piadosa del terrible Juan sin Miedo, en Auxonne y Poligny; Bonne de Artois, en Decize; más tarde, en el reino de Francia, la duquesa de Borbón le hará crear Moulins y Aigueperse; y Claudina de Chatillón, la casa del Puy. Uno de sus biógrafos asegura —puede ser que la cifra resulte excesiva— que no reformó menos de trescientas ochenta «iglesias de mujeres claustradas».

Desde luego, no sin resistencias, porque sus imposiciones no gustan a todo el mundo; ocurre a veces que la rechazan, y hasta en una ocasión se intenta envenenarla. Pero la protección del Señor vela sobre Coleta: su santidad es como un pasaporte para circular por el mundo. Y, aprovechando sus innumerables viajes, se esfuerza —como buena francesa, igual que Juana de Arco (a la que debió encontrar, sin duda, alguna vez en Molins)— en reconciliar a los enemigos de la guerra civil y rehacer la unidad nacional. Como admirablemente dice Claudel:

Coleta, cual aguja siempre en marcha,
va cosiendo, de la Francia desgarrada,
los jirones, con su fina caridad.[1]

En 1434, con el fin de asegurar el futuro de su reforma, obtiene la aprobación de las *Constituciones* establecidas en todos sus monasterios. Desde entonces ha brotado una rama de la orden de Santa Clara, la de la estricta observancia, a la que hasta nuestros días se llamará «Clarisas Coletinas». Infatigable, sigue rigiendo con firme mano su Orden, a pesar de que inevitablemente decae su salud, nunca muy buena, y minada además por las maceraciones y penitencias que nunca ha abandonado. Con clarividencia, cuando el Concilio de Basilea se separa de Eugenio IV y ofrece la tiara al viejo conde de Saboya, Amadeo VIII, amigo suyo, se niega a reconocer al antipapa. Siempre y por doquier nacen nuevas fundaciones, casas reformadas se unen a ella: Heildelberg, Pont-a-Mousson, Hesdin, Gante, Amiens. Pero Coleta está llegando al final: se acerca la hora «de la última posada». Y al fin de su carrera se dirige a Gante. Han muerto sus grandes amigos Enrique de la Balme y Juan de Capistrano, que tanto la ayudaron. Una vez más acude a visitarla Aquél que, a lo largo de su vida, ha estado constantemente cerca de su «sierva»: quiere avisarla, ayudarla a franquear las puertas. Y el 6 de marzo de 1447, en el monasterio de Orbe, fundado por ella, una piadosa religiosa que está en oración ve de pronto ante sí a un ángel que murmura: «Vuestra venerable hermana Coleta acaba de subir a Dios».[1]

Según se relata, poco antes de morir, Santa Coleta pronunció esta amarga frase: «Me ha costado tanto trabajo y tanta amargura la religión, y todo se abandonará en breve.» Esta confesión desusada, que tenía valor de profecía, ¿no le habrá sido dictada por un exacto conocimiento de la situación? Mejor que nadie, la valiente mujer se daría cuenta de cuán limitadas e insuficientes eran aún sus tentativas para salvar a la Iglesia, ella que había recorrido la Cristiandad en todas direcciones, que había frecuentado a tantos cardenales y altos prelados y a tantos oscuros frailes. Incluso había fracasado en su intento de fundar una comunidad según su corazón en Corbie, su ciudad natal...

1. *Hojas de Santos*, Santa Coleta.

1. Coleta fue beatificada en 1623 y canonizada en 1807. El V centenario de su muerte dio ocasión a grandes fiestas.

Porque esta Reforma fragmentaria y esporádica de finales de la Edad Media es, en definitiva, ineficaz. La falta de personalidades revestidas de universal autoridad, se hace sentir cruelmente. Ya no hay un Gregorio VII, ni un San Bernardo, ni un San Francisco, ni un Santo Domingo. Y, sobre todo —la pasada experiencia lo demuestra— la Reforma no puede realizarse plenamente en toda la Iglesia, si el Papado no asume su dirección, formula las decisiones y las hace cumplir. Ahora bien, el Papado, entre 1350 y 1450 está demasiado debilitado y caído para asumir esa carga. Y los concilios que le combaten están a su vez tan ocupados en afirmar su discutible autoridad, en normalizar sus asuntos interiores y en entenderse con los príncipes, que los decretos de Reforma pasan forzosamente a segundo término.

Pero no se habla de otra cosa que de la famosa Reforma. Son diez o quince las veces, a lo largo del siglo, que se plantean cuestiones como la reorganización del Sacro Colegio, el nombramiento de obispos y la formación del clero. Lo mismo ocurre con la supresión de la falta de residencia de los prelados y las malas costumbres de los clérigos. Existe una buena voluntad, es cierto: pero fallan los medios o los métodos son discutibles. Cuando Urbano VI, a raíz de su elección, declara la guerra a todos los abusos, la simonía, la inmoralidad y el lujo, con la intención de poner la mano en la llaga, se enfrenta con la mayoría de los cardenales, con la gente de la Curia, a quienes ha tratado de locos y pillos, y no consigue más que desencadenar un Cisma. Por el contrario, cuando los Papas de la época del Cisma, en uno y otro campo, formulan razonablemente preceptos reformadores, como en el caso de Pedro de Luna, Benedicto XIII, saben de sobra que no pueden hacerlos aplicar, teniendo como tienen necesidad, para sobrevivir, del apoyo de cuantos aceptan su obediencia, aun cuando sean notoriamente simoníacos o escandalosos. En el Concilio de Constanza se estudió del modo más serio, quizá, las condiciones y medios de Reforma de la Iglesia. Pero si la tercera sesión toma algunas medidas, la cuarta substituye las cláusulas reformadoras con otras que atañen a la primacía conciliar, evidentemente para evitar el alejamiento de algunos... Convertido en único dueño, Martín V promulga, en 1418, grandes decretos reformistas, excelentes, sobre las costumbres del clero, la residencia de los obispos y la colación de beneficios. Pero la prueba de su poca eficacia nos la da el hecho de que en 1425 se vea el Papa obligado a publicar otros tres, casi en idéntico tono. En cuanto a Eugenio IV, su papel de reformador será de los más insignificantes, lo que, en justicia, no se le puede reprochar, porque es evidente que, en sus circunstancias, si intentara abordarlo todo de un golpe, su fracaso sería inevitable; se limita, pues, con la pureza de su vida, a predicar con el ejemplo.

El problema de la Reforma permanece planteado: así permanecerá mucho tiempo. Apenas subido al trono pontificio, Nicolás V enviará por todas las regiones a sus legados para regenerar a la Iglesia. En Francia, el cardenal legado Guillermo d'Estouteville, encargado de reformar capítulos, escuelas y universidades (pero padre de varios hijos naturales), se mostrará tan inclinado a la pompa y la riqueza, que nadie le tomará en serio; y en Alemania, el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464), hombre tan notable por sus buenas costumbres como por su ciencia y recto juicio, alma heroica a quien se había visto luchar denodadamente con los hussitas, presidir el Concilio de Basilea, combatir contra los turcos al lado de Juan Hunyada, llegará a lo largo de su «gran Legación» a conseguir que diversos sínodos reconozcan la necesidad de poner fin a los desórdenes, suprimir ciertos abusos descarados, ayudar a las órdenes, especialmente a los benedictinos, y a llevar a cabo esfuerzos meritorios. Pero, en fin de cuentas, los resultados de su vasta empresa serán bien modestos. El mismo acabará por gastar sus fuerzas en una querella que, como obispo de Brixen, le enfrentará, a propósito de sus derechos de posesión, con el duque del Tirol.

Todas estas resonancias tienen valor de señales y síntoma: las tentativas de Reforma llegarán a ser tan numerosas como ineficaces, porque se estará atacando a los efectos de la crisis y no a sus causas: el estado de la sociedad, el

derrumbe de la Iglesia en sus estructuras temporales y la degradación del ideal cristiano por culpa de los apetitos e intereses.

Floración y aislamiento de la Mística

Ante situación por tantos aspectos desoladora, el alma cristiana encuentra una reacción de otro género. Cuando todo falla, cuando el hombre parece resbalar inevitablemente en la pendiente fatal, sólo queda un recurso: Dios. Entregarse totalmente al Unico, vivir exclusivamente en El y para El: tal es la única oportunidad para el creyente: sólo allí reside la «Interior Consolación».[1]

Durante la segunda mitad del siglo XIV y la primera del XV se asiste a un florecimiento tan vigoroso y admirable de la mística, que por sí solo constituye el más bello rasgo de esta época. Pero esa actividad mística cambia de carácter: diríase que vuelve a sus orígenes, a los días bárbaros en que las almas que se consagraban a Dios se encerraban en lo más profundo de los claustros, apartándose del mundo. En la gran época de la Edad Media, por el contrario, la mística había tomado parte en la vida y el pensamiento: San Bernardo, aun conservando con el Inefable un contacto diario, llevó esa prodigiosa vida de hombre de acción que conocemos. En colegios y universidades, por otra parte, se había intentado fundir en un todo la teología ávida de conocer a Dios y el deseo de amarlo, contemplarlo y poseerlo; y las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, desde el instante en que ocuparon las cátedras, trabajaron gloriosamente en esta síntesis cuya expresión fueron las obras de San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino.

Durante el siglo XIV, la mística es aún teológica y conserva la visión del Universo dada al espíritu por la *Suma;* no afirma que es vanidad el conocer y que basta con amar y contemplar. Pero a medida que toma impulso, se separa cada vez más de toda actividad puramente intelectual. Ese aliento había partido, a comienzos de siglo, de Estrasburgo y sus siete conventos de dominicos, para quienes el *Maestro Eckhart* (1260-1327) desarrolló una doctrina cálida, emocionante, pero insostenible, a la que el arzobispo de Colonia acusara de panteísmo y quietismo e hiriera con una condenación que el Papa Juan XXII había confirmado: al enseñar, por ejemplo, que el hombre puede realmente hacerse Dios, que el justo es exactamente un Cristo, que una parte del alma es increada y, sobre todo —lo que resultaba más grave en el plano moral—, que Dios está presente en todas partes, aun en el pecado, el gran místico se había expuesto a las críticas. Pero sus seguidores —y eran numerosos, porque Eckhart era un predicador inspirado, escritor de altura y personalidad brillante— resultaron más sensibles a la exaltación que suscitaba en ellos «la chispa del alma», como gustaban llamarle. A lo largo del Rhin, de Colonia a Constanza, su influencia había sido considerable y había hecho de esa región «el valle místico».

En la misma línea de Eckhart se sitúan los grandes teólogos místicos renanos de la época: Juan Taulero y Enrique Suso, el uno alsaciano de Estrasburgo y el otro originario de Suabia e instalado en Constanza, ambos dominicos. Siguen al «amado Maestro», pero con prudencia, aunque manteniéndose en su misma corriente. Juan Taulero, admirable predicador, cuyos Sermones tienen la enorme virtud de conmovernos aún, y director de almas, de insignes cualidades, insiste, como Eckhart sobre la «chispa del alma», don misterioso que nos permite la unión con Dios, facultad en que se aúnan voluntad y razón, y cuyo acto está por encima de las demás facultades (1290-1361). En cuanto a Enrique Suso, al que la Iglesia beatificará, alma exquisita unida a Dios (1295-1365), en su *Libro de la Sabiduría Eterna,* en sus sermones y cartas, exalta la sabiduría divina con tales delicias y habla con un amor tan parecido a aquél con que el *Poverello* llevaba a Cristo en sí mismo, que ve en la *Sophia* una hipóstasis que asume la plenitud divina del Verbo: nos hallamos, en todo caso, lejos de las vías por las

1. Tal es el título con que entonces se tradujo al francés la *Imitación de Cristo.*

que Santo Tomás había enseñado a los hombres a caminar hacia Dios.

A tal desintelectualización de la mística conduce la corriente del tiempo. La tendencia, que ya hemos visto, a una religión que pide más a la sensibilidad y al halago, se une más fácilmente el júbilo y la aspiración hacia Dios. Puesto que lo esencial es unirse a Cristo, ¿cómo se conseguirá esto mejor que asociándose a sus sufrimientos, a su Pasión y a su Sangre derramada por nosotros? De esta idea, Taulero dedude efectos revolucionarios. De Estrasburgo, centro de acción de Eckhart y Taulero, proviene la *Herz Jesu Büchlein* (primer tratado de devoción al Sagrado Corazón de Jesús), y las primeras presentaciones de la Virgen Dolorosa son renanas: ambas cosas van unidas. Al extenderse entre el pueblo, tales doctrinas se hacen más sentimentales y acentúan la ruptura con el conocimiento teológico.[1]

Al mismo tiempo, la mística tiende también a separarse de la vida. Para un Raimundo Lulio (1235-1316), que había sabido ser a la vez el primero de los grandes misioneros de Africa y autor del *Libro del Amigo y del Amado;* más tarde, para un San Bernardino y un San Vicente Ferrer, altísimos místicos, metidos de lleno, sin embargo, en las luchas de su tiempo, la mística se había unido a la acción; pero al lado de ellos ¡cuántas almas hay que se contentan con un destino infinitamente menos comprometido! Taulero y Suso ya no son más que predicadores y directores de conciencia. Más aún: la vida eremítica vuelve a estar de moda: Irlanda e Inglaterra rebosan de solitarios y eremitas, para los que Ricardo Rolle establece una regla en la que exalta «el fuego del amor»; y de ellos sale el desconocido autor del misterioso tratado *Nube de la ignorancia,* en que se aconseja centrar todo esfuerzo espiritual en el deseo de adherirse a Dios y tender entre sí y el mundo una niebla protectora de olvido. Hasta las mismas puertas de París, los ermitaños, en gran número, edifican sus chozas de ramas y maleza. Esta negación y abandono del mundo son significativos.

¿Qué lugar puede todavía tener la teología objetiva en esta nueva concepción de la vida espiritual? Nos preguntamos si no estará condenada a desaparecer. Contra tal peligro reacciona con todas sus fuerzas Juan Gerson (1362-1428): desea que la contemplación se apoye en las facultades de la inteligencia, y la mística que aconseja es práctica, fuertemente abastecida de moral y de ascética, poco indulgente para con los excesos del corazón: puede decirse que este hombre ha sido el precursor de San Ignacio de Loyola. Pero su gran espíritu y su brillante inteligencia no lograrán rehacer la unidad antigua. Cada vez más hostiles a la vida, que les parece irremediablemente mancillada, y desconfiando de una teología que ha perdido mucho de su esencia, los místicos se aíslan con mayor celo. Y entonces es cuando surge la *devotio moderna.*

¿Qué se entiende por tal? Una forma de buscar la perfección, viva, cálida, profundamente humana; una técnica espiritual que descansa íntegra sobre la formación interior del ser; una mística humilde, sin relámpagos ni fenómenos excepcionales, pero que somete al hombre, totalmente, a la imitación de su modelo, Cristo. No es del todo nueva, «moderna», porque aparecen en ella elementos y aun fórmulas que proceden de otros tiempos, de San Buenaventura, San Francisco, San Bernardo, los Victorinos, el pseudo-Dionisio Areopagita y hasta de San Agustín. Pero son nuevos el tono y la

1. Es evidente que tales tendencias reúnen también lo que ya hemos dicho de las manifestaciones exteriores, éxtasis y fenómenos de videncia mística. En Colmar, Toss, Medingen y Adelhausen existen comunidades enteras de religiosas que se benefician de carismas colectivos. No es una casualidad que la época abunde en visionarios, trátese de Santa Brígida, de Santa Catalina o de Santa Juliana de Norwich, que recibió del cielo extrañas revelaciones el año mismo en que moría la gran sienesa, y aun de Santa Catalina de Bolonia, que, tras haber sostenido terribles combates con el demonio, fue recompensada por Dios con innumerables éxtasis. El lenguaje de estas visionarias, especialmente el de Santa Juliana, es singularmente parecido al de Eckhart y Taulero. Sabemos, no obstante, que se dan reglas de disociamiento en lo espiritual, para no confundir los favores Divinos con la alucinación.

orientación. Basta abrir una de las obras de esta escuela para medir lo que la separa de las anteriores: esas máximas sencillas, encantadoras, fáciles de retener, que apenas se unen unas a otras —ya anuncian a un Rochefoucauld o a Vauvernagues—, en nada se parecen a los piadosos y sabios desarrollos de la víspera. Y si la *devotio moderna* consigue inmensos progresos en el análisis del corazón, el conocimiento psicológico y la matización de los sentimientos es con detrimento del trabajo intelectual, de la curiosidad científica y de la misma teología. Orar, gemir, meditar, implorar: eso es lo que cuenta, lo que toca a la infinita misericordia divina: ¿para qué, entonces, preguntar, aprender, estudiar?

Esta escuela espiritual se constituye hacia la mitad del siglo XIV en los Países Bajos en un ambiente a cuya formación habían contribuido sin duda los beaterios, masculinos y femeninos.[1] Francia participa poco en ese movimiento: las almas piadosas, en lugar de constituir círculos aparte, encuentran mejor refugio en las Ordenes existentes, o permanecen en el mundo, mezcladas a la masa de los creyentes. Por el contrario, en Flandes, se desenvuelve una vida de piedad regulada y convencional. Entre los laicos, los nuevos devotos se reconocen, por su actitud forzada, su inclinación, su paso mesurado, sus vestidos sombríos; el don de lágrimas, bastante común en esa época, se les concede de modo especial. Los mejores y más celosos se retiran del mundo, se reúnen en comunidades, en las que se ayudan mutuamente y se alientan para seguir, unidos, el arduo camino que lleva al cielo.

Su primer maestro es el Bienaventurado Juan van Ruysbroek (1293-1381), llamado Ruysbroek el Admirable. ¡Qué alma pura y sencilla la de este antiguo capellán de Santa Gúdula, retirado a los cincuenta años a la ermita de Groenendael —el *Vau-Vert* del bosque de Soignes—, que, rodeado pronto de un grupo de eremitas, llevará hasta edad muy avanzada una santa vida, del todo ofrendada a Dios! Sus obras, *Ornato de las nupcias eternas*, *Espejo de la eterna salud*, *Tabernáculo* y *El Reino de los amantes de Dios*, en determinados aspectos se relacionan aun con la mística especulativa de Eckhart (lo que le hace algo sospechoso para algunos), y, profundo metafísico, busca todavía el comprender y analizar los estados místicos y su naturaleza. Pero ya existen en esta conciencia derecha y del todo ordenada a Dios las grandes líneas que serán propias de la «devoción moderna»: identificar su voluntad con la de Dios, conocer su infinita bajeza de criatura, renunciarse y confiar. Cuando, mezclado a los innumerables peregrinos que vienen a pedir consejo al prior de *Vau-Vert* —entre ellos, Taulero—,[1] Gerardo de Groote se presenta a Ruysbroek, no se deja arrastrar por las altas especulaciones del ermitaño, pero en cambio le conmueve su simplicidad, su fe transparente, su bondad inagotable, todo eso que en derredor de él hace brillar la caridad de Cristo: eso es lo que él y sus amigos quieren imitar.

En Holanda se forman los grupos religiosos que van a tomar en sus manos estas nuevas tendencias y darles todo su sentido. En Deventer, en torno a Gerardo de Groote (1340-1384), y tras su prematura muerte, alrededor de su amigo Florent Radewijns, se agrupan los «Hermanos de la vida común», sacerdotes y laicos unidos, que, sin pronunciar votos, consagran al Señor una vida de pobreza, de oración y caridad. El movimiento se extiende rápidamente, multiplica sus casas, recluta a miles de almas, especialmente a mujeres; en 1387, cerca de Zwolle, el convento de Windesheim, fundado por seis discípulos de Gerardo de Groote, se constituye en comunidad de canónigos regulares que, adoptando en principio la regla de San Agustín, sigue de hecho los métodos de Ruysbroek y los perfecciona. En todo Flandes, en la vecina Renania, y algo en el norte de Francia, cunde una floración mística del nuevo estilo, en

1. Sobre este movimiento, bastante mal conocido, cfr. «*La Catedral y la Cruzada*».

1. Quizá viene de aquí el proverbio francés «aller au diable Vau-Vert», del original «aller au vau-vert», que significa: ir a buscar lejos una luz, una certeza; el uso vulgar, que ha introducido la alusión al diablo, tiene una intención burlona.

la que abundan los vástagos admirables. Gerardo de Zutphen, autor de las *Ascensiones espirituales;* Gerlac Peters, autor del sorprendente *Soliloquio* —rival de la *Imitación*—, Enrique Mande, Juan de Schoonhoven, discípulo y amigo de Ruysbroek y, sobre todo, Tomás de Kempis (1380-1471), alemán, nacido en Kempen, cerca de Düsseldorf, que haría célebre el convento del Monte de Santa Inés, cerca de Zwolle, donde pasó su vida, autor del *Soliloquio del alma*, del *Libro de los Tres Tabernáculos* y, en holandés, las *Buenas palabras para oír y leer:* todos estos hombres de fe tienen en común la misma desconfianza hacia la mística especulativa, demasiado gratuita y seca, hacia una excesiva ascesis, y el mismo deseo de una vida humilde, sencilla, establecida sobre las sólidas bases de disciplina y buenas costumbres, esa vida en Dios, cuyas reglas fueron formuladas, para admiración y edificación de los siglos, en un pequeño libro insuperable: la *Imitación de Cristo*.[1]

Y aquí se llega a una cumbre, no sólo de aquella época que vio nacer tal obra maestra, sino a una de las cumbres de toda la historia cristiana, una de esas altas moradas del espíritu que, aunque toda la tierra fuera cubierta de tinieblas, emergería aún para testimoniar la grandeza humana, con el relámpago de la luz increada. La *Imitación de Cristo* no es sólo la expresión perfecta de esa corriente que la baña, de esa «devoción moderna» que, con su éxito, ha impuesto a la piedad cristiana —«revolución espiritual» la llama Michelet—, sino también uno de los grandes momentos de la curva espiritual que arranca del *Evangelio* y no terminará hasta el día de la Parusía; es también una de las más considerables obras de la literatura, una de las piezas maestras del tesoro común de la Humanidad.

En torno a esta obra existe un misterio que no ha logrado desentrañar una completa biblioteca de comentarios. Su autor permanece desconocido, y con todas las probabilidades de seguir siéndolo, en absoluto acuerdo con su precepto: «Ama el ser desconocido y reputado por nada.» Durante mucho tiempo, la *Imitación* fue atribuida a Tomás de Kempis. Pero el prior del Monte de Santa Inés nunca la incluye en la lista de sus obras, puesta al día por él mismo. San Ignacio, San Francisco de Sales, Pedro Corneille y otros creyeron que pudo ser escrita por Gerson, pero en ella nada hay del estilo del sabio canciller, aparte de que su hermano, al dar su bibliografía, no la cuenta para nada. En cuanto a cierto Gersen, benedictino de Vercelli, en Italia, del que algunos hablan, más bien parece tratarse de un error del copista. De este modo, la discusión permanece abierta, y desde Walter Hilton a Conrad Oberperg, de Gottingen a Louis du Mont y aun hasta San Bernardo, la erudición multiplica y multiplicará las hipótesis. La solución más verosímil atribuye el libro a uno de esos medios monásticos de Windesheim o sus contornos, en los que las máximas que aún leemos pudieron servir de tema de meditación a toda una comunidad siendo recogidos por uno de sus miembros sin otra intención que la de conservar para sus hermanos todas las perlas de ese tesoro, puesto al día para todos.

Pero entonces —como ya decía Chateaubriand— «¿cómo un monje, encerrado en su convento, ha encontrado esa medida de expresión, ha adquirido ese fino conocimiento del hombre?» Porque ése es otro misterio. Apenas se abre este librito, ya se tiene una impresión singular, a la vez dolorosa y excitante, de sentirse totalmente conocido, comprendido, penetrado hasta los más tenebrosos rasgos, de no poder

1. Hay que hacer notar, sin que ello atribuya influencia directa, que otros centros religiosos han seguido una concepción de la vida devota bastante parecida. La corriente de Windesheim no se halla lejos de la vieja y sabia mística benedictina que sólo entre las antiguas Ordenes guardaban los Cartujos: el flamenco Denys Ryckel, «el Cartujo» (1402-1471), filósofo, teólogo, exegeta y consejero de reyes, en sus tratados sobre *La Fuente de la Luz* y la *Semilla de vida*, o sobre *La Discreción de espíritu*, tiene fórmulas sencillamente cercanas a las de Ruysbroek o Tomás de Kempis. En Inglaterra, el canónigo regular Walter Hilton (muerto en 1396), en su *Escala de Perfección* se acerca tanto a la *Imitación de Cristo* que en numerosas ocasiones se le ha atribuido.

ni querer huir a la tranquila luz que la sabiduría eterna arroja sobre cada uno de nosotros. La vida interior, en lo que tiene de más auténtico y profundo y también en lo que supone de más feliz y delicado, está aquí entera, analizada con tal precisión que ni los mayores moralistas, ni el mismo Descartes, ni Pascal, poseen tan continuamente. Todo cuanto se refiere al hombre está escrutado, aclarado, sin alusión a las miserias y contingencias del tiempo, sino bajo el aspecto de eternidad, tal como es en la realidad de su naturaleza, creada a imagen y semejanza de Dios, pero pecadora y redimida. Después, cuando ha hecho sentir al hombre su bajeza, su inanidad, el abismo de perdición en que se encuentra, el anónimo autor le toma el rostro con ambas manos, se lo vuelve hacia la luz y le habla de esperanza. No lo hace en términos didácticos, con demostraciones teológicas, sino simplemente evocando la divina Presencia: «Héme aquí, que vengo a vosotros —dice Cristo—, porque me habéis llamado. Vuestras lágrimas y los deseos de vuestras almas, el quebranto de vuestro corazón humillado, me han herido y atraído hacia vosotros.» Después de esto, nada queda que decir; no hay más que recogerse a orar y a amar.

Así toda la lección de la *Imitación* se resume en una práctica mística que exige del hombre, conformándose lo mejor que pueda al inefable modelo, la reforma de sí mismo; pero que, al mismo tiempo, le garantiza que sus esfuerzos no son vanos, que Cristo es misericordia y que, al entregarse a El es ser salvo. En esa perspectiva ¿qué papel tienen la inteligencia y el saber? «¿Qué te sirve razonar sobre la Trinidad, si te falta humildad por donde desagradas a la Trinidad?» «En verdad, los discursos elevados no hacen al hombre ni santo ni justo, sino sólo una vida virtuosa le hace grato a Dios.» La única cienca válida es hacer la voluntad de Dios y renunciar a la propia. ¿Se trata de una fórmula de embrutecimiento? No, porque el alma que siga ese método y se consagre plenamente al Unico necesario, poseerá el único conocimiento valioso, aquél en el que los demás están compendiados. «Dichoso aquél a quien enseña la misma Verdad, no con palabras y figuras pasajeras, sino por sí misma...»

La influencia de la *Imitación* desde su salida —alrededor de 1400— fue considerable. La Cristiandad entera se conmovió ante este libro del que bastan diez líneas para arruinar el andamiaje de engaños en que se complacía la época, y volver al mundo al sentido de lo único necesario. Surgieron traducciones en todas las lenguas. Interesó a los humanistas y demás profetas del porvenir, que encontraban allí al hombre como centro de interés; y también a los tradicionalistas, que escuchaban en este librito el eco del más fiel pasado. Su huella queda por todas partes, en la Cristiandad y aun más allá de sus fronteras. Por su brillo directo y aun por la versión de Juan Mombaer que sistematizará sus máximas, la *Imitación* contribuirá a formar a los hombres que, un siglo después, serán caudillos de la Reforma católica, y especialmente al más grande de todos, San Ignacio de Loyola. Por este libro, y gracias a él, la corriente de la *devotio moderna* prepara al creyente de los tiempos venideros, menos propicio a la vida común que el medieval, pero más interior: ese hombre que se afirmará en el Concilio de Trento.

¿Es cierto, como han pensado con frecuencia los protestantes,[1] que «al ahondar la piedad, sin guardar suficiente contacto con la fe verdaderamente evangélica, estos místicos alimentaron la angustia que surge en tantas almas a finales del siglo XV, y especialmente en la de Lutero»? Seguramente es afirmar demasiado. Pero es cierto que, al terminar de profundizar la sima entre la teología y la devoción,[2] estos maestros contribuyeron a consumar la caída del viejo edificio, gloria de la Edad Media; y aun, en cierto sentido, contribuyeron a preparar el divorcio entre religión y razón, sufrido por la Edad Moderna. El grito admirable que sube hacia Dios desde sus páginas nos conmueve,

1. Cfr. J. Courvoisier, *Breve historia del Protestantismo.*

2. Puede deberse a esto el que la Iglesia no los haya elevado a los altares, al menos a la generalidad del grupo.

personalmente, hasta el fondo del alma; es el de una sociedad entera que se adhhiere con todas sus fibras a su fe.

Las rupturas de la inteligencia

Hay otra señal de este cambio: una evolución intelectual, no exenta de peligro, corre paralela a esta floración y aislamiento místicos —y en parte los explica—. En este terreno, la Edad Media se caracterizaba por la unión íntima de la fe y el pensamiento: la literatura, la filosofía y las ciencias estaban fundadas sobre una base religiosa. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIV se consuma la ruptura. La inteligencia se declara autónoma. Comienza a imponerse un nuevo clima: el del pensamiento «moderno».

Sin embargo, el instrumento permanece en su sitio: esa gran institución de la Universidad que ya antes ha permitido a la Iglesia tener las riendas de los estudios y la creación intelectual. Pero la Universidad, que conserva su prestigio y que hasta representa una potencia política, ha perdido algo de su savia. La más importante de todas, la de París, de cuyas decisiones se decía que eran leyes, decae, siguiendo la suerte del país. Todavía la frecuentan numerosos estudiantes extranjeros —Eckhart, por ejemplo—, pero ya no sostiene la bandera del pensamiento que había alzado en otros tiempos. En vano intenta imponer su autoridad en la época del Cisma y los concilios. También Oxford, su rival, decae. Por todas partes se fundan nuevas universidades: Praga, en 1348; Viena, en 1365, Heidelberg, en 1386; Colonia, en 1389; Erfurt, en 1392; Cracovia, en 1397; y pronto, en el siglo XV, aparecerán Caen, en 1401; Leipzig, en 1409; Rostock, en 1419; Lovaina, en 1425; Friburgo de Brisgovia, en 1453. Todas estas jóvenes universidades acentúan un carácter nacional que limita sus influencias: el nivel de estudios desciende, mientras una serie de costumbres molestas se introduce por doquier. En París, los cursos de filosofía se reducen de seis a tres años; los catorce años de teología requeridos para el doctorado quedan muy abreviados de hecho. La corrupción general no perdona a la colación de grados universitarios: se concede la licenciatura por dinero, aun con la aquiescencia de los Papas, en ciudades que no poseen universidad. Los maestros, antes clérigos en su totalidad, son cada vez en mayor número laicos: desde que Juan Buridan, que no era ni sacerdote ni clérigo, llegó a ser Rector de París, su ejemplo desató las ambiciones de muchos otros. Los laicos cultos empiezan a escribir y a leer obras que ya no fluyen de la Iglesia docente. A comienzos del siglo XV nacen en Italia medios intelectuales del todo nuevos, sin relación alguna con las universidades: las «Academias», cuyo brillo e influencia serán grandes.

Son pocas las personalidades de primera línea, mucho menos numerosas que en los días gloriosos de la escolástica triunfante, y aun las que pueden tenerse por tales, están muy lejos de igualar a Santo Tomás de Aquino, a San Buenaventura y aun a un Scoto o un Guillermo de Ockam. Hay hombres y mujeres de altura, en el ámbito religioso: pero son los místicos que, precisamente, desconfían de todo pensamiento especulativo.

¿Qué figuras intelectuales, selectas, aparecen? Un Pierre d'Ailly (1350-1420), brillante doctor de la Sorbona, canciller de la universidad, arzobispo de Cambray, miembro influyente en los Concilios de Pisa y Constanza, hecho cardenal por Juan XXIII, no era en realidad un creador: su gran tratado *Sobre la Reforma de la Iglesia* es una discreta exposición del problema, abundante en juiciosas conclusiones, pero nada más. Mucho más importante que él, su discípulo y sucesor en la Cancillería de París, Juan Gerson (1363-1429), es un espíritu clarividente y una conciencia de rectitud admirable. Su gran preocupación es salvaguardar la antigua armonía de la vida intelectual, unir los progresos del espíritu a la fe; ya le hemos visto soñar en una «teología mística» que satisficiera igualmente a las almas y a las inteligencias. Sus escritos —muy extensos— son obra de circunstancias: tratados sobre la Reforma, opúsculos de moral, obras de pedagogía, comentarios

bíblicos, poesías e innumerables sermones en latín y francés. Su único libro que merece sobrevivir es su diálogo místico sobre *La consolación por la teología*, escrito aún a la vista de Boecio. Personalidad igualmente notable, espíritu tan penetrante como el suyo, es el cardenal Nicolás de Cusa, que representa en la Iglesia el papel activo de primera línea que ya hemos visto, y medita en los grandes problemas planteados a la inteligencia. Lo esencial de su esfuerzo se dirige a una teoría del conocimiento, formulada en la *Docta Ignorancia*. Pero este mismo tratado prueba suficientemente cuán lejos están estos hombres de las estables certezas tomistas: «No sé más que una cosa: que no sé nada» —tal es su conclusión—. A la verdad no se llega por operación racional del espíritu, sino por la intuición y el impulso místico: es clara la influencia de la *devotio moderna*. De este modo, aun hombres de mérito, encargados de las altas funciones y enseñanzas de la Iglesia, aparecen mucho menos como heraldos de certidumbres eternas que como personajes de transición, que expresan las dudas de su tiempo; inquietos por todo ello, acogen las nuevas tendencias, aun las aportadas por el Humanismo y el Renacimiento, cuyo introductor en Alemania será Nicolás de Cusa, y separan cada vez más la vida intelectual de la religiosa.[1]

Durante la época dorada de la Edad Media, la teología había asegurado fuertemente la unión entre ambas; pero en adelante se halla en plena decadencia. Los antiguos sistemas prosiguen teniendo gran importancia en la enseñanza: tomistas, bonaventurianos y escotistas procuran prolongar la obra de sus maestros. Pero, faltos de originalidad, se pierden en detalles, en cuestiones ociosas, discusiones tan vanas como brillantes; el género más cultivado es el *quodlibet*, es decir, la disputa de escuela. También el estilo se echa a perder; el latín de la Sorbona se llena de barbarismos. Ninguna personalidad eminente surge de la turba de honestos pedagogos y ergotistas: Juan Capreolo, Juan de Torquemada —tío del célebre inquisidor—, entre los tomistas, y Pietro d'Aquila, entre los escotistas, no hacen más que repetir a sus mayores. Siguen estudiándose las grandes Sumas de Sabiduría: y aun se escriben otras nuevas, como la *Summa de Ecclesia*, de Torquemada. Pero cada vez decaen más, a pesar de los esfuerzos desesperados que para mantenerlas hacen las grandes Ordenes; cada una tiene su *Summa* en el propio patrimonio; ¿cómo podía seguir asumiendo esta teología débil y esclerótica el papel de ciencia clave y de cumbre que había ostentado en años anteriores? Tuvieron razón los místicos en separarse: antes, todos los conocimientos convergían aquí: filosofía, retórica, gramática, historia, *Sagrada Escritura*, ciencias; pero en adelante, cada conocimiento tiende a hacerse autónomo y aun a atacar a la vieja madre que los ha criado. Simultáneamente, poco a poco irán entrando en la experiencia intelectual de los nuevos métodos y proponiendo nuevas soluciones al problema de las relaciones entre la fe y la razón.

Pero ¿existen todavía esas relaciones? ¿Puede dudarse seriamente de ello, cuando se leen los escritos de Guillermo de Ockam, maestro franciscano de París y Oxford, muerto en 1349, cuya poderosa personalidad domina el

1. En el orden literario han merecido sobrevivir a su tiempo algunos nombres. François Villon (1431-146?), truculento y emotivo autor del *Pequeño y Gran Testamento*, es el más célebre. Cristina de Pisan (1363-1430), veneciana llegada a Francia a los cinco años, cronológicamente, la primera mujer de letras, y Carlos de Orleáns (1391-1450), hijo del desgraciado Luis de Orleáns, víctima de Juan Sin Miedo, y cautivo de los ingleses durante veinticinco años, poseen infinito encanto.

> *El tiempo ha arrojado su capa*
> *de viento, de frío y de lluvia...*

y Alain Cartier (1390-1450) es poeta abundante y locuaz. Pero ¿pueden llamarse escritores cristianos? En Villon aparece en seguida una fe mezclada en los remordimientos; Alain Cartier habla bien de Juana de Arco, y Cristina de Pisan ha dejado dos obras místicas, la *Carta de la prisión de la vida humana* y las *Horas de contemplación sobre la Pasión de Nuestro Señor*. Pero no puede decirse que ninguno de ellos prolongue valiosamente el esfuerzo del pensamiento cristiano en lo que tiene de creador.

universo intelectual durante ciento cincuenta años? En él se perfecciona toda la corriente que nace en Abelardo y que Pedro Auriol (muerto en 1322) y Durando de Saint-Pourçain (muerto en 1334) han representado antes: la de la *vía moderna*, llamada en lo sucesivo «ockamismo» o, también, «nominalismo» o «terminismo», porque en ella se sostiene que todas las ideas universales no tienen realidad alguna, quedando reducidas a meras palabras, nombres o términos. Entonces, ¿qué es lo real? Unicamente lo que percibimos por la experiencia: los seres individuales. Todo lo demás es —en expresión proverbial— *flatus vocis*, un soplo de voz. ¿Es real el hombre? Sí, pero sólo en cuanto individuo existente: nos hallamos con un existencialismo anticipado. ¿Y Dios? Hay que entenderlo; Ockam niega categóricamente a la razón la posibilidad de probar y aprehender a Dios. Pero, reafirmando su cristianismo, halla un paliativo a su agnosticismo en una teología radicalmente sobrenatural, en la que la fe basta para todo. Por la fe, y sólo por ella, nos son accesibles las grandes verdades sobre la existencia de Dios y sus atributos, la espiritualidad del alma y su inmortalidad; pero este acto de fe, esta sumisión total a la voluntad de Dios, no tiene relación alguna con los pasos de la inteligencia, aclarados por la razón. De un lado, pues, llegamos a un verdadero racionalismo; del otro, a un fideísmo, asombroso ejemplo de la ruptura de la unidad interior que caracteriza a los hombres del tiempo.

¿Qué queda de la doctrina tradicional en estas perspectivas? Bien poca cosa; se arranca la corona a la metafísica, cuyo objeto propio es el universal; los dogmas quedan sin raíces en la realidad; y la fe, reducida a una operación gratuita del alma. En cuanto a la moral, igualmente se arruinan sus principios: cuanto se hace sobre la tierra es querido por Dios; no existe distinción entre bien y mal; el robo, el crimen, el adulterio, el mismo odio a Dios, forman parte del plan divino: tesis que halla fácilmente adeptos. Mucho antes que Maquiavelo, Ockam asentaba ya que «el fin justifica los medios...».

El ockamismo, ya aceptado con éxito en vida de su autor, gana mucho terreno a la muerte de su protagonista. Juan Buridan, rector de París, hace lo posible por implantarlo en la universidad; su discípulo Marsilio de Inghem, continúa en este esfuerzo. Pedro d'Ailly está empapado de ockamismo, y hasta Gerson sufre sus influencias. Gabriel Biel (1425-1495), que gusta de llamarse «el último de los escolásticos», es decir, «el rey de los teólogos», autor de un *Comentario a las Sentencias* célebre en su tiempo, desde su cátedra de Tubinga siembra la semilla del sistema, moderando sus excesos, con la esperanza de hacer del nominalismo la filosofía de la Iglesia; por su medio, sobre todo, conoce Lutero al ockamismo y lo citará entre los antecedentes de su propio pensamiento, enorgulleciéndose de saber de memoria páginas enteras de Biel. En vano reacciona la Iglesia oficial, condenando en diversas ocasiones las tesis y a sus autores, ayudada en ello pronto por la autoridad civil, a quien inquieta el escepticismo ockamista: esfuerzos poco fructuosos. En 1474, Luis XI tiene que promulgar todavía un edicto de rara violencia contra los discípulos del ex maestro de Oxford, pero éstos son lo bastante poderosos para lograr su anulación al año siguiente. A comienzos del siglo XVI, la escuela tendrá aún un maestro famoso, el escocés Juan Major (1478-1540), doctor parisién, al que Rabelais dedicará algunas de sus más crueles flechas. En definitiva, serán el humanismo y el calvinismo quienes releguen al olvido a Ockam y sus teorías; con bastante ingratitud, por cierto, porque, en algún sentido, él había preparado sus caminos.[1]

No es cosa de afirmar, sin embargo, que este movimiento intelectual complejísimo de los

1. Tal movimiento va acompañado de un alejamiento de Aristóteles, maestro del pensamiento medieval; su Física es desprestigiada por todos los que se creen sabios; su Lógica parece mera palabrería (que es a lo que ha venido a parar en manos de algunos); su Metafísica es reputada como absurda por los ockamistas. Su viejo adversario Platón, gana de nuevo terreno, a merced de las doctrinas intuicionistas y místicas que florecen. La Italia renaciente, al mismo tiempo, lo pone sobre el candelero; y poco antes de la caída de Bizancio, en 1438, llega a Occidente el primer manuscrito completo de Platón.

últimos tiempos medievales haya supuesto una regresión en todos los aspectos de la vida y del espíritu. Si ha despreciado más que nadie la especulación metafísica y teológica, en cambio ha contribuido al progreso de la lógica, especialmente, y ha suscitado una inclinación hacia el conocimiento experimental, que será de gran importancia, y que se manifiesta en mil señales en la extraordinaria fermentación intelectual de esta época. Realmente, en todas las tendencias del espíritu se ven afirmar nuevos caminos: aun en las ciencias escriturísticas, en las que se revisa el texto inspirado hasta llegar a la famosa *Biblia Poliglota Complutense* del Cardenal Ximénez de Cisneros (impresa de 1514 a 1517 y publicada en 1520); o en las que, con la obra de Nicolás de Lyra, Gerson y el sabio Alfonso de Madrigal «el Tostado», se insinúa la exégesis moderna. El creciente interés por el hombre como individuo, explica el desarrollo de la historia, cuyos principales representantes son, en Francia, Froissart (muerto en 1404), y, en Alemania, Gobelin Persona y Thierry de Nieheim, autor de una *Historia del Gran Cisma.* Pero son sobre todo las ciencias exactas, matemáticas, física, astronomía y otras las que alcanzan una enorme expansión. Con el obispo de Lisieux, Nicolás Oresme, precursor, antes que Descartes, de la Geometría Analítica, Nicolás de Cusa y Jorge de Peurbach, las matemáticas echan sus bases modernas; el mismo Nicolás Oresme afirman que la tierra gira, y no el sol; Juan Buridan, después de Ockam, presenta la teoría de la gravedad; Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghem establecen los principios de la física y de la mecánica; Juan de Linières calcula la inclinación de la eclíptica terrestre con tal exactitud, que Le Verrier no rectificará su cálculo más que en siete segundos; y bastante antes de Tycho Brahe y Kepler, Jorge de Peurbach y Juan Muller de Königsberg —llamado «Regiomontano»— construyen una teoría planetaria. En la misma época en que Thierry de Freiberg explica el arco iris y perfecciona la teoría de las mareas, Alberto de Sajonia descubre la importancia de la erosión en la formación y destrucción de los continentes. Y será la lectura del *Imago Mundi* de Pedro d'Ailly, libro aparecido en 1410, la que sugiera a Cristóbal Colón y Américo Vespucio la idea de la esfericidad terrestre y les decida a ir en busca del Oriente por el mar y por el Oeste... Grandes progresos realiza en medicina Guy de Chauliac, maestro de Montpellier, autor de la primera gran *Cirugía.* Y aun en el terreno de las ciencias económicas y sociales se trabaja y progresa, pero sin estribar en los principios evangélicos, antes prescindiendo de ellos: Francisco de Mayronis halla muchos discípulos cuando afirma que las relaciones económicas no están sometidas a principios morales, sino a la ley del interés.

Fermentación intelectual, en muchos sentidos admirable, pero también inquietante; todo se disgrega de lo que había sido el orden intelectual cristiano; se comprende que espíritus profundamente creyentes, como un Gerson, un Pedro d'Ailly o un Nicolás de Cusa, confiesen su angustia: ¿adónde va el mundo?, ¿adónde se dirige el espíritu?

Las primeras herejías "protestantes": Wiclef

¿Será posible que esta intensa ebullición, que mina las almas y las inteligencias, no estalle en más grandes violencias, en verdaderas insurrecciones? El ambiente es muy favorable a la herejía para que ésta no surja, planta venenosa de tierras en descomposición. Pero la herejía aparece, y lleva la señal de su tiempo, diferente en su misma esencia, de las de siglos anteriores. El catarismo había sido una especie de monstruo ideológico aberrante, llegado del más Lejano Oriente, cuya dogmática dualista no tenía casi nada de cristiana, a pesar de los términos de que se servía. Entre los Valdenses, cuyos últimos núcleos se ocultaban en los valles alpinos, la exigencia intelectual no corría pareja a la moral de aquellas gentes honradas, cuya única teología era tan rudimentaria que apenas si ellos mismos comprendían sus errores. Por lo que respecta a todos los *Fraticelli* y demás «Hermanos del Libre Espíritu» que tanto ruido habían hecho, eran, en su mayoría, unos exaltados, en los

que una sincera voluntad de pureza iba acompañada de extrañas especulaciones. Las nuevas herejías tendrán otro carácter: por una parte, tratan de explotar el deseo de Reforma que existe en el alma fiel (de un modo muy semejante al usado por Valdenses y *Fraticelli);* mas en otro aspecto, añaden nociones dogmáticas ajustadas a las corrientese del tiempo, claramente opuestas a la enseñanza tradicional de la Iglesia: ¿y no son acaso éstos los rasgos característicos del luteranismo y del calvinismo? Ya al fin de la Edad Media los herejes apelan a la Palabra de Dios, omnipotente, y sólo a ella, como lo harán los jefes de la Reforma. El único punto en que parecen más rezagados que sus sucesores es el de la exclusividad de la fe como medio de salvación, y la inutilidad de las obras. Voltaire escribirá con justicia, refiriéndose a uno de ellos: «Lo que los Valdenses enseñaban en secreto, éste lo enseñaba en público, y poco más o menos, su doctrina era la misma de los protestantes que aparecieron un siglo más tarde.»

Se trataba de John Wiclef, cuya acción agitó a Inglaterra a fines del siglo XIV, vindicado aún por los protestantes de nuestros días como uno de sus antecesores. Nacido hacia 1328, en el Yorkshire, brillante escolar de Oxford, filósofo y teólogo, había conocido en la Universidad a Ockam y a Thomas Bradwardine; y el apasionado agustinismo de este último había dejado en él una profunda influencia. Se trataba más de un intelectual puro, un manejador de ideas, que de un conductor de hombres; pero poseía una fría violencia que influyó en muchos, impresionándoles. Los sueños apocalípticos de Joaquín de Fiore nutrían de imágenes su elocuencia, cuyos dones nadie le niega. Ockamista en todo su pensamiento y especialmente en sus tendencias racionalistas y realistas, con su maestro Bradwardine, se oponía al célebre franciscano, rechazando su voluntarismo; y al afirmar que el libre albedrío no existía, reducía al hombre a una íntegra sumisión a la gratuita voluntad de Dios.

Wiclef llegó muy joven al éxito, en aquel ambiente de Oxford, caldeado por las ideas. Pronto, su fama rebasó los límites de la escuela; hábilmente, manejaba dos triunfos en su juego. Por una parte, se levantaba con violencia contra los abusos de la Iglesia y la corrupción del clero, atado —según él— a los bienes de la tierra (lo que personalmente no le impedía gozar las rentas de dos curatos, un rectorado y algunas otras prebendas); bien sabía que tocando esta canción se le escucharía fácilmente. Por otra, manejaba con habilidad la corriente nacionalista que entonces animaba a su país y lo hacía más o menos hostil al gobierno pontificio, sobre todo desde que los Papas residían en Aviñón; cuando, por ejemplo, Urbano V cometió el extraño error de exigir al rey de Inglaterra las treinta y tres anualidades que debía en su condición de «vasallo» de la Santa Sede, como heredero de Juan sin Tierra, se presentó a Wiclef una excelente ocasión para refutar la pretensión pontificia en una Memoria que evidentemente gustó a Eduardo III.

Lanzado así, encargado de la cátedra de Filosofía en Oxford, encargado por su gobierno de misiones diplomáticas, Wiclef se sintió animado a proseguir en sus diatribas contra la Iglesia y a declararse decidido partidario de la Reforma; el fisco papal, el tráfico de beneficios, los bienes temporales, la escandalosa conducta de sacerdotes y monjes —las Ordenes mendicantes eran su «bestia negra»— le ofrecieron insuperables temas en clases y sermones. La jerarquía inglesa, sintiéndose apuntada, reaccionó, y Guillermo de Courtenay, obispo de Londres, le citó a comparecer ante el arzobispo de Cantorbery (1377), cuyo tribunal le impuso silencio en numerosos puntos; pero velaban por él muy altos protectores y el veredicto no sirvió de nada.

Hay que confesar que el Gran Cisma, que estalló al año siguiente, parecía dar razón al peligroso profesor. Cuando se lanzó a criticar en público a esos dos Papas que se disputaban la tiara «como dos perros se disputan un hueso», era difícil combatirle. Sus críticas se hicieron entonces más radicales; y no sólo en cuanto a la expresión. ¿Qué es la Iglesia? —preguntaba en su tratado *De Ecclesia*, publicado en 1378—. «¿Prelados y abades, monjes, canónigos y frailes mendicantes, todos los tonsurados, aunque vivan mal?» No: la Iglesia es la asamblea de los

elegidos, sólo de los hombres salvados por Dios. A la Iglesia establecida, con sus instituciones y jerarquía, opone una sociedad invisible, trascendente. Del Papa al último cura, como nadie está seguro de su salvación, no más seguro está de su autoridad. Los predestinados, por el contrario, gozan de un sacerdocio sobrenatural: están en contacto inmediato con Dios. En nombre de tales principios, Wiclef arrastra con su desprecio a los sacerdotes, denuncia las indulgencias, que no son más que diabólicas «cazabobos», pasa por la criba a los santos, cuya canonización no le parece en absoluto garantía de virtud. Y todo acompañado de inimaginables violencias: los más moderados epítetos con que califica al Papa son «hombre de pecado», «Gog, jefe del clero cesarista» y «miembro de Lucifer».

Aunque contrario a no pocas conciencias, su propaganda pudo desarrollarse fácilmente durante unos tres años por la sencilla razón de que Wiclef en su *De officio regis* había establecido, muy teológicamente, una teoría del derecho divino de los reyes, independiente de la soberanía eclesiástica, lo que no pudo menos de agradar a su gobierno. Pero una inesperada peripecia vino a cortar en seco su acción. Wiclef había instituido una especie de Orden o milicia, la de los *poor preachers:* los «pobres predicadores» que iban vestidos de sayal rojo (de donde el nombre de «rojizos» que les dio el populacho), con su bastón en mano, a predicar el *Evangelio* y las ideas de su maestro de Oxford. Dos de sus discípulos, Hereford y Purvey, habían traducido la *Biblia* al inglés y los predicadores se dedicaban a extenderla, puesto que Dios era el único guía al que los elegidos debían escuchar. Sus partidarios, sin constituir en realidad una secta organizada, formaron grupos más o menos compactos, a los que los católicos dieron el nombre de *Lollards.*[1] Pero a estos grupos se agregaron en seguida elementos sospechosos, de tendencias anárquicas, tan abundantes en la época. En las teorías wiclefianas, esos agitadores hallaron una confirmación a sus más extremistas ideas: si ningún pecador tenía derecho a poseer bienes dados por Dios, como sostenía el profesor de Oxford, ¿qué propietario podía conservar su casa y sus campos? Cuando, en 1381, estalló la sombría y sangrienta jaquería de *Wat Tyler* y sus bandas, en la que fue asesinado el arzobispo de Cantorbery, y Londres se enfrentó con una terrible revuelta, Wiclef parecía gravemente comprometido. Se aseguraba que había gritado al frente de las turbas: «¡Mi revolución está en marcha!»

Automáticamente, muchos de sus partidarios le abandonaron. Entonces se dieron por enterados de que, en el terreno teológico, sus proposiciones eran reprensibles. Efectivamente, había publicado un tratado sobre la Eucaristía en el que, a su manera, atacaba violentamente la Transubstanciación.[1] Después de la publicación de su libro, en 1380, la Universidad de Oxford se apartó de sus tesis. Al día siguiente de la revuelta, el obispo Guillermo de Courtenay resolvió aniquilarlas; el Concilio de Londres, en mayo de 1382, sin nombrar a Wiclef —que conservaba encumbrados amigos— condenó diez proposiciones sacadas de sus escritos, y el joven

1. Es discutido el origen de esta palabra. En Alemania, un holandés llamado Lollard Walter, fundó hacia 1322 una pequeña secta que tomó su nombre. ¿Se trata de la misma palabra que pasó a Inglaterra y fue aplicada a los wiclefistas? También hay quien sostiene la procedencia de cofradías que acompañan a los muertos a su última morada, cantando; ahora bien: «lullen» significa cantar. ¿O no significaría más bien «sembrador de cizaña», del latín «lolium», cizaña?

1. No negaba Wiclef abiertamente la Presencia real, sino la Transubstanciación: según él, se trataba de dos cosas distintas. ¿Qué es, pues, esta doctrina del «realismo»? No conozco más que la del «realismo metafísico» de Santo Tomás, opuesta al nominalismo de Ockam. Wiclef sostenía que, tras la Consagración, el pan y el vino conservaban sus sustancias y accidentes y que sólo en un sentido figurado y sacramental, de un modo espiritual, el fiel recibe el Cuerpo de su Salvador en la Comunión. Interpretaba en sentido simbólico las palabras de Cristo en la Cena y en el mismo sentido admitía la Presencia de Cristo en la Eucaristía. Para expresarnos con exactitud, rechazaba la presencia real *identice et realiter,* lo que suponía la admisión de una presencia real *analogice et modo incorporeo.*

rey Ricardo II prohibió a los predicadores no sometidos el continuar su misión. Uno después de otro, los principales jefes del movimiento se entregaron; Hereford se hizo cartujo. En cuanto a Wiclef, se retiró a su posesión de Lutterworth, donde escribió su última obra, el *Trialogus*, prudente y completa exposición de su sistema; se declaraba en comunión con la Iglesia... Dos años después, moría (31 diciembre 1384) de muerte natural, después de haberse arriesgado a la hoguera.

Sus ideas le sobrevivieron pero sin provocar el formidable movimiento de las de Lutero tras su condenación por Roma. Los *Lollards* continuaron su propaganda violentamente anticlerical, llegando hasta fijar letreros injuriosos para la Iglesia en las puertas de Westminster y San Pablo. Cuando, en 1399, subió al trono Enrique IV, reprimió con tanta mayor violencia a los seguidores de Wiclef cuanto que algunos de entre ellos eran partidarios de su rival Ricardo II. Un decreto del Parlamento desató una violenta persecución, durante la que algunos *Lollards* notables perecieron en la hoguera. Pero el movimiento no fue aniquilado y, bajo Enrique V, Lord Cobhan le dará una cohesión y una organización que nunca había tenido. Cobhan será juzgado y ejecutado en 1417. A esta represión sucederá un «lollardismo» esporádico, corriente humilde que irá a perderse en el gran río de la Reforma protestante.

Poco antes, en 1415 el Concilio de Constanza había examinado y condenado cuarenta y ocho proposiciones de Wiclef y ordenó desenterrar el cadáver para quemarlo —lo que se hizo en 1424—. ¿A qué esta ferocidad tardía? Tal vez porque entonces se daban perfecta cuenta de la importancia de este hombre y sus ideas. Las tesis del Maestro de Oxford se habían extendido fuera de Inglaterra y habían originado otro incendio más grave: el que en Bohemia atizaba Juan Huss. Y empezaba a sospecharse que este género de convulsiones eran peligrosas manifestaciones de un espíritu nuevo.

Juan Huss

Desde 1382, el matrimonio de Ana de Bohemia con el joven Ricardo II había suscitado numerosas relaciones entre los checos e Inglaterra; muchos estudiantes de Praga tenían ya la costumbre de graduarse en Oxford. Y algunos de ellos, en la ilustre Universidad, fueron seducidos por las tesis wiclefianas, que llevaron a su país, donde iban a encontrar un ambiente muy favorable. La Iglesia de Bohemia era una de las más afectadas por los malos tiempos: excesivamente rica (le pertenecía la mitad del territorio) daba en sus clérigos el ejemplo de graves escándalos: apetencia de beneficios, acumulamientos abusivos, falta endémica de residencia y creciente inmoralidad. Igualmente se habían levantado en el país numerosos reformadores, con trazas de profetas, que denunciaban miserias e infamias: Juan Milicz, Conrado de Waldhausen, Matías de Ianov, sobre todo, contra quienes había intentado enfrentarse la autoridad de Aviñón. Además, como el reino de Bohemia formaba parte del Sacro Imperio Romano-Germánico, muchos alemanes ocupaban los más altos puestos, tanto eclesiásticos como civiles, lo que favorecía las críticas checas contra el alto clero y sacudir el odiado yugo de los alemanes. A las exigencias de una reforma religiosa, se mezclaba una voluntad política nacionalista. «Bohemia para los bohemios, como Francia es para los franceses.» Tal consigna podía levantar el entusiasmo del populacho y permitir a unos hábiles instigadores el triunfo de sus ideas.

Un hombre lo comprendió bien: Juan de Hussinecz, a quien la historia conoce con la abreviatura de *Juan Huss*. Nació en 1369 y pronto huérfano de padre, había hecho, gracias a los desvelos de su madre, serios estudios en los que había sobresalido. Adoptó el estado eclesiástico, porque —son sus palabras— «era el único que le permitía comer bien, vestir con elegancia y poseer la estimación del pueblo». Filósofo y teólogo en la Universidad de Praga, fue nombrado profesor en 1398, antes de ser sacerdote. Su ciencia, su palabra elocuente y también su piedad y vida irreprochable, le va-

lieron una rápida reputación. En 1402, era rector de la Universidad, confesor de la reina Sofía y predicador de moda de la Capilla de Belén, esa especie de universidad popular, adonde acudían para oírle hablar en checo, enormes multitudes.

No era un hombre demasiado original: sus ideas estaban sacadas del común fondo valdense (había habido en Bohemia algunos, de los que catorce murieron en la hoguera), de reformadores a lo Ianov y sobre todo de Wiclef, cuyos discípulos le habían relatado sus tesis y le llevaban sus libros: el *Trialogus* fue su libro favorito y lo tradujo al checo. Pero se trataba de un admirable orador popular, de verbo cálido y exposición precisa, que poseía el don de magnetizar a un vasto auditorio. Con algo de excesivo y desmesurado, mezclaba en su carácter una fuerza que podía —y lo haría— llevarle hasta el sacrificio. El incendio decisivo que el escolar Wiclef no pudo provocar en Inglaterra, lo consumó Juan Huss en Bohemia.

Juan Huss se dedicó a esparcir las ideas de Wiclef entre sus oyentes de la Capilla de Belén, en sus discursos que la muchedumbre interrumpía con cantos y hermosos himnos checos antiguos. También él clamó contra las riquezas escandalosas del clero, denunció el fisco pontificio, y llegó a afirmar el derecho de los príncipes a secularizar unos bienes de los que el clero hacía tan mal uso. Más tarde, enardecido por el éxito, enseñó que el cristiano debe fundar su fe en la sola Palabra de Dios, en la Escritura; y que la tradición no era más que una palabra vacía y el primado romano un engaño del Anticristo —¿no parecía darle la razón al Gran Cisma?— y que toda la jerarquía y la clerecía, desde los cardenales a los últimos frailes, no eran más que agentes de Satanás. En el terreno dogmático, rechazó la confesión, la confirmación y la extremaunción; condenó el culto de los santos; clamó contra las indulgencias y enseñó la predestinación: sólo en un punto se rezagó con respecto a Wiclef: en lo referente al dogma de la Presencia real, de la que dudaba, pero que no redujo a un puro simbolismo como el de Oxford.

Tal predicación no podía menos que suscitar el anatema de la Iglesia. Habiendo ratificado en 1403 la Universidad de Praga la condena de las proposiciones wiclefianas, y reafirmándose en su enseñanza Juan Huss, Inocencio VII ordenó al arzobispo de Praga que le relevara en su puesto de predicador sinodal (1407). Pero, unos quince meses después, se le presentó la ocasión de un desquite. El rey Wenceslao, malquistado con los alemanes, que le habían arrebatado su título imperial, y en frías relaciones con el Papa Gregorio XII, se lanzó a una política de nacionalismo checo, con el fin de mantener a su pueblo junto a sí. Aquí entró de lleno el rector Huss: ¿no era esa su ocasión? En la Universidad, cuatro «nacionalidades» se repartían a los estudiantes: Bohemia, Sajonia, Baviera y Polonia, lo que en los escrutinios reducía a los checos a una minoría; el rey decretó que, en adelante, los checos tuvieran tres votos y los demás uno solo, lo que convertía a la Universidad en un centro nacional checo, por lo que los alemanes, enfurecidos, la abandonaron, para fundar la de Leipzig.

Semejante éxito personal para Juan Huss —al menos así lo creyó— fue aprovechado para volver a sus predicaciones heréticas: sus excesos comenzaban a inquietar al alto clero bohemio y a la burguesía. Sus colegas de la Universidad le abandonaron. Cuando Alejandro V lanzó una bula contra sus tesis y prohibió todas sus predicaciones populares, sin exceptuar las de Belén de Praga, Huss protestó y apeló a su sucesor Juan XXIII. Pero, citado ante la Curia, se negó a acudir y en 1411 fue excomulgado. Entonces se desencadenó su violencia: se acogió a la primera ocasión para atacar al Papa mismo: la publicación de las Indulgencias que Juan XXIII concedió a cuantos participaran en la «cruzada» contra su rival Gregorio XII. Juan Huss y su amigo Jerónimo de Praga, levantaron a los estudiantes y después al populacho; estallaron violentas manifestaciones; las bulas pontificias fueron quemadas en la plaza. Tres jóvenes que interrumpieron a un orador que invitaba al pueblo a ganar la indulgencia, gritando: «¡Todo eso son engaños, Maestro Huss lo dice!», fueron inmediatamente detenidos, juzgados y ejecutados, lo que promovió una enorme mani-

festación con motivo de sus funerales: la Capilla de Belén se llamó en adelante «Capilla de los Tres Santos». En plena revuelta, la Universidad se aprestaba a separarse de su terrible rector, cuando el Papa Juan XXIII, avisado por un Concilio reunido en Praga, lanzó el entredicho sobre la capital mientras Huss permaneciera en ella. Retiróse entonces a un castillo amigo (1412) —como después lo hará Lutero— y escribió su tratado *De la Iglesia*, continuando además en sus predicaciones a los campesinos en los pueblos en pleno campo, mientras sus partidarios, sostenidos por el rey Wenceslao, mantenían la agitación en todo el país.[1]

Entonces fue cuando Juan Huss intentó una maniobra que deja absorto al historiador. Se recordará que en este momento, el emperador Segismundo convocaba el Concilio de Constanza que, abierto el 1 de noviembre de 1414, debía intentar poner término al Cisma. El desterrado interpuso ante el concilio una apelación de las censuras que le fulminaban. ¿Esperaba convencer a la asamblea de la justicia de sus tesis? ¿O es que consideraba que, aun a riesgo de su vida, debía utilizar para esparcir sus ideas la resonante tribuna que le ofrecía el concilio? Indudablemente este hombre era capaz de tal cálculo y aun de aceptar el sacrificio. Sea lo que sea de esto, partió para Constanza, no sin hacerse preceder de una especie de profesión de fe provocativa, en la que se ofrece a refutar a cualquier adversario que se le presente. El emperador Segismundo, hermano y heredero de Wenceslao, deseoso de imponer el orden en Bohemia, le había animado a presentarse al concilio, dándole un salvoconducto.

1. Evidentemente, Wenceslao no sostuvo a Juan Huss más que por razones políticas. La reforma de costumbres no entraba en las preocupaciones de este bebedor corrompido, de este criminal que hacía torturar a su cocinero para que purgara ciertas faltas; y de quien se contaba que, no habiendo podido arrancar a San Juan Nepomuceno, confesor de su primera mujer, Juana, el secreto de confesión de la reina, le hizo arrojar, con los pies y manos atados, al Moldava, donde se vio flotar su cuerpo luminoso, deslizándose sobre las aguas. (Decimos «se contaba», porque un sabio y reciente artículo de la «Revista de Historia Eclesiástica de Lovaina» parece haber probado que San Juan de Pomuk, a quien llamamos Nepomuceno, no fue el confesor de la reina, y si bien fue arrojado al Moldava, fue por motivos sin relación alguna con la confesión.)

Y allí se produjo el célebre episodio, vergonzoso —hay que confesarlo— para el honor de los que le habían dado el salvoconducto. Tres semanas después de su llegada a Constanza, por orden de Pedro d'Ailly y de la comisión de cardenales encargados de instruir su proceso, Juan Huss fue arrestado, internado en su convento y después encarcelado, a pesar de la garantía imperial. Motivo: había seguido celebrando Misa después de la prohibición de Juan XXIII. Los cardenales se mostraban tanto más resueltos a ser estrictos en lo referente a la doctrina, cuanto que el concilio —abandonado por Juan XXIII— se preguntaba qué sentido podía tener aún en la esfera disciplinaria. Las proposiciones wiclefianas fueron condenadas una vez más y se ordenó desenterrar los restos de Wiclef para quemarlos en la hoguera infamante. Tras seis meses de arresto, Juan Huss fue conducido ante sus jueces. Dividió en dos partes las ideas que se le atribuían: protestó que el mayor número no eran suyas. Pero se proclamaba responsable de las más importantes y añadió que estaba dispuesto a probar su legítimo fundamento en el Evangelio: evidentemente, aun esas ideas eran heréticas y el concilio, guiado por Pedro d'Ailly con más firmeza que mansedumbre, le condenó.

Juan Huss mantuvo ante la muerte una admirable actitud de valor y de fe. Desde su prisión, había escrito a sus amigos cartas de gran elevación, en las que se comparaba a los mártires de los primeros tiempos y ofrecía su sacrificio a lo que pensaba ser la verdad de Dios. Sin duda hubiera salvado la vida retractándose, pero lo rechazó. El 5 de julio de 1415, después de haber sido solemnemente degradado y despojado de sus ropas litúrgicas, subió a la hoguera, recitando el «Miserere».[1] Unos meses más

1. Se cuenta que, llevando un haz de leña a la hoguera una vieja, porque había oído que así ganaría indulgencias, Juan Huss murmuró: *Sancta simplicitas.*

tarde, su amigo Jerónimo de Praga, venido a Constanza para litigar en su causa, seguía la misma suerte.

Pero lo que en Inglaterra no había hecho la condenación de Wiclef, lo consiguió en Bohemia la de Juan Huss: desatar la pasión popular. Muerto el gran tribuno, apareció a la vez como la víctima del concilio —es decir, de la Iglesia romana— y de Segismundo, el emperador germano. Todos los elementos de oposición nacional y religiosa entraron en ebullición. Más de cuatrocientos cincuenta señores checos enviaron una indignada protesta contra la ejecución de Huss, «ortodoxo y santo». El arzobispo de Praga fue asediado en su palacio y obligado a huir. Igualmente fue invadido el Ayuntamiento y arrojados por la ventana siete consejeros católicos. Esta famosa «defenestración de Praga» de 1419 (que no debe confundirse con la de 1618, que dio comienzo a la Guerra de Treinta Años) fue el principio de una guerra salvaje, atroz, la *guerra hussita*, en la que el emperador Segismundo —que había sucedido a su hermano— debió lanzar contra las revueltas masas populares verdaderas legiones de «cruzados» como él decía. Bohemia fue arrasada a sangre y fuego, no sólo por las tropas imperiales, sino también por las bandas fanáticas, casi anárquicas que, con la máscara del «hussismo», se entregaron a los peores excesos.

Pues, mientras los seguidores de Juan Huss se limitaron a seguir sus doctrinas y costumbres —especialmente en lo que se refería a la comunión bajo las dos especies, instituida por el heresiarca, lo que les valía el sobrenombre de «utraquistas»—,[1] otros, exaltados, llevaban sus teorías hasta el extremo, suprimían las iglesias, los altares, las ceremonias litúrgicas, los ornamentos, para no practicar más que un culto simplicísimo, reducido a la predicación y la Eucaristía; y porque el centro de reunión era la «santa ciudad del Tabor», donde Huss había vivido sus últimos meses en la tierra, fueron llamados los «Taboritas». Por un tiempo, pareció triunfar esta revolución religiosa, nacionalista y profética. Los taboritas, dueños de una parte del país, se impusieron el deber de instituir una constitución patriarcal, inspirada en el Antiguo Testamento. A todo ello se mezclaba una revolución moral, que enseñaba el comunismo de bienes, y la supresión de pobres y ricos. De todas partes llegaban a Bohemia numerosos místicos exaltados, tan abundantes en la época: por ejemplo, los «Adamitas», a los que ya había conocido el siglo XIII, establecidos después en una isla del Nezarka, que pretendían volver a las costumbres del Paraíso Terrenal, especialmente a las referentes al vestido.

Pero al cabo de cierto tiempo, los hussitas moderados, los Utraquistas, se separaron de los demás y el Concilio de Basilea les concedió la Comunión bajo dos especies, en 1433. En cuanto a los Taboritas, que durante más de quince años se habían enfrentado, con sus hoces y azadones, a los soldados imperiales y aun a los «cruzados» del cardenal Nicolás de Cusa, no pudieron resistir a la terrible ofensiva que lanzó contra ellos la coalición de todos sus adversarios, incluidos los nobles «utraquistas» y sufrieron una espantosa derrota en Lipan (1434). Una paz religiosa bastante precaria, sobre la base de las estipulaciones llamadas *Compacta* de Gihlava, establecidas por el Papa Eugenio IV, se impuso a Praga; y San Juan de Capistrano fue enviado a predicar a los taboritas. Pero una extraña fermentación siguió minando al país, sangrante y dolorido, a la que no fue ajeno el mismo rey Jorge Podiebrad, mientras los más fanáticos constituían las sectas de los «Hermanos moravos» o «Hermanos bohemios», celosos misioneros, especie de cuáqueros, y proseguían la lucha; perseguidos, concluyeron por refugiarse en Alemania, en Lusitz; aun existen en América algunos cientos de miles de sus descendientes.

De la doble crisis provocada por dos heresiarcas de importancia, la Iglesia católica salía victoriosa en apariencia, pero ¿era esa la realidad íntegra? Hacia 1450, quedaban aun *lollards* y hussitas, lo mismo que subsistían val-

1. «Utraquistas» fueron llamados porque comulgaban «*sub utraque* specie», bajo dos especies. *(Nota del Traductor.)*

denses y hermanos del Libre Espíritu, y otros restos de sectas que la Iglesia había querido destruir. Tales rescoldos de herejías, podían provocar un incendio a la primera ocasión. En la portada de un libro de cantos hussitas, al tiempo de la Reforma Protestante, aparecerá un simbólico grabado: Wiclef enciende con el pedernal, Huss lleva combustible; pero es Lutero quien blande la antorcha: no podía expresarse con más exactitud.

El "colorido manto" del arte

Pero, sobre las tristezas y horrores de esta incierta época, «el arte, y sólo él, echa su colorido manto».[1] Sorprendente contraste entre el espectáculo de una sociedad sangrienta y jadeante y ese arte refinado, fastuoso, con exhuberantes arquitecturas, cuadros rutilantes, brillo de joyas y pedrería. ¿Señala esto una decadencia, un declive? Si lo comparamos con el arte de la gran Edad Media, sin duda; por otra parte, es bastante normal que a un tiempo de prodigiosa fecundidad, suceda otro de menos vigorosa fuerza creadora; en muchos aspectos, el arte, como las letras, testimonia un exceso de búsqueda, una gratitud, una falta de entereza, que aunque a veces no estén exentas de encanto, son señales evidentes de decadencia. Pero al mismo tiempo, germinan, con distinta suerte, formas de expresión que serán las del futuro. Más en este terreno que en otros, el siglo que comienza a mediados del XIV, nos parece una época de transición.

¿Puede considerarse aún cristiano este arte que alcanza tan grande predicamento? Desde luego como lo había sido el de los arquitectos e imagineros del período anterior. Síntomas de secularización como los observamos en la política o en la literatura, son frecuentes también en el arte. Todavía se construyen iglesias —sobre todo esas iglesias rurales, de mínimas proporciones— pero en ellas se vislumbra demasiado el aspecto excesivamente humano de las intenciones. Las naves y los coros, adornados hasta el exceso, ya no se embellecen sólo por Dios; las sillas de coro, acogedoras y cómodas, se decoran con motivos regocijantes; el púlpito, las pilas bautismales, todo, es ocasión de convertir la casa de Dios en algo pintoresco. El espíritu práctico de la burguesía, impone en Alemania el estilo de las iglesias-hogar, *Hallenkirchen*, más confortables que estéticas. Los admirables cuadros, pintados y dorados, puestos sobre los altares, los «retablos», no dejan nunca de mostrarnos, en lugar visible, a los donantes; y los motivos de inspiración profana se insinúan con fuerza en los grandes temas cristianos. Los príncipes, con frecuencia amigos de las artes y estetas refinados, que se rodean de multitud de pintores y escultores —ostentan el primer puesto en tal mecenazgo los duques de Borgoña— no se olvidan de Dios en sus larguezas, y hacen trabajar a sus protegidos en los templos, mas procurando que su propia gloria salga beneficiada. Hecho característico y sorprendente es que Francia, arruinada por la guerra de Cien Años, construye menos iglesias para Dios, pero edifica en cambio suntuosas moradas para los grandes de este mundo: han desaparecido muchos de estos grandes edificios laicos, el Louvre de Carlos V, el palacio San-Pol, el castillo de Mehun-sur-Yèvre, al que una célebre miniatura de las «Horas agradables» del duque de Berry nos muestra como un palacio encantado, un lugar de cuentos de hadas y novelas de amor; al paso que el palacio Jacques Coeur de Bourges, el Palacio de Justicia de Rouen, los restos del castillo de Juan de Berry, en Poitiers, nos permiten hacernos una idea de la belleza de esas mansiones construidas únicamente para la tierra, no para el cielo. Todas las artes son invitadas a embellecer la vida e inmortalizar al hombre. Se perfecciona el óleo, destinado a escenas grandiosas; el retrato alcanza su esplendor, inspirando a sus modelos la orgullosa conciencia de seres incomparables. Y el empuje de la escultura funeraria, nos muestra que aun ante la muerte niveladora, los ricos y poderosos se empeñan

1. La frase es de Mme. Lefrançois-Pillion en su excelente obra *El arte en Francia en el siglo XIV*, París, 1954.

en inmortalizar su vanidad. Estamos, en definitiva, en presencia de «todo un arte creado para el individuo, que apenas recuerda a aquel otro universal, para la comunidad nacional y cristiana».[1]

Parecida evolución es perceptible entre los mismos artistas. Los de la gran Edad Media, no habían tenido otro objeto que alabar a Dios y, en esa gran obra colectiva que supone la catedral, los maestros de obra y los canteros, han sido hasta tal punto olvidados que apenas nos quedan de ellos una docena de nombres. Sólo buscaban la belleza para que el Señor fuera en ella glorificado. Pero las perspectivas cambian en adelante. Los artistas tienden cada vez más a demostrar en sus obras el talento personal. Comienza la costumbre de firmar el cuadro o la estatua: hacia 1385, Guy de Dammartín, arquitecto y escultor al servicio del duque de Berry, se hace célebre en toda Francia y, después de él, aumentan las páginas del diccionario de artistas. La primera Academia, fundada por veinticinco pintores y cinco escultores, aparece en Dijon, en 1391: se trata de un agrupamiento casi sindical, cuyo fin es ya «impedir que el arte se envilezca, dirigir las preferencias del público, legislar sobre la belleza».[2] Bien lejos de esas intenciones vivían los talleres de antes.

¿Qué ocurre con la arquitectura religiosa en tales perspectivas? Por de pronto hay que hacer notar que su actividad se hace más lenta en muchos sitios. En Francia, sobre todo, del siglo XIV al XV, no se abren nuevas obras de catedrales, excepto la de Burdeos; las desgracias de este tiempo y también la abundancia de construcciones en la época precedente, explican bastante esta paralización. Ahora se concluyen obras, se reparan, completan y engrandecen otras —sobre todo, se engrandecen—; a veces se renuncia a llevar a cabo los planes de los antepasados, como en Chartres, donde se deja sin realizar las torres del transepto, o como en Beauvais, donde se construye un coro prodigioso, remendando antes la misma catedral, porque amenaza ruina, pero sin realizar el plan primitivo. En los países a los que no llega la devastación de la guerra, la actividad es más intensa: resulta todavía considerable en Inglaterra, Alemania, España, Portugal y Países Bajos, siendo igualmente notable en países como Hungría y Polonia. Pero en todas partes se trata, sobre todo, de concluir obras empezadas ya, o de continuarlas. Las ciudades germanas, ricas y poderosas, se caracterizan por el lujo de sus iglesias, como la de Ulm, que se enorgullece de poseer la más alta torre del mundo. En cambio, en Colonia, la obra permanece abandonada. En Italia, la catedral de Milán, que aspira nada menos a que sea la obra maestra del gótico, avanza con lentitud, por etapas, entre contradicciones, vacilaciones y cambios de arquitecto y no quedará concluida hasta el siglo XIX.

También el estilo arquitectónico evoluciona: los maestros de obra, en posesión de una técnica perfecta, de la que tienden a abusar, llevan al extremo los prejuicios y posibilidades del gótico. Cada vez con más intensidad, el ideal es «la pureza revestida de hermosura». Los arcos se hacen cada vez más agudos, los ventanales inmensos, sustituyen casi totalmente al muro y descienden hasta el mismo suelo, como en San Urbano de Troyes o San Nazario de Carcasona; se acentúa el verticalismo, por la supresión de líneas horizontales, hasta producir una impresión de escualidez y sequedad; se adelgazan los pilares y los capiteles quedan reducidos a una simple onda, mientras los nervios de las bóvedas se abren en prodigiosos ramilletes. La obra maestra francesa de este gótico «siglo XIV», donde la impresión de ligereza, de victoria sobre la gravedad es triunfal, pero donde también se adivina no se sabe qué tentación de lo abstracto, de lo teórico, a la que sucumbirán otras construcciones menos brillantes, es la iglesia abacial de Saint-Ouen de Rouen; San Urbano de Troyes es casi perfecta y, en el Mediodía, Carcasona, Albi y Narbona ofrecen también interesantes ejemplos de este arte de perfección extrema. Pero el gótico no ha perdido nada de su atractivo; inspira aún a los arquitectos de los Países Bajos, en San Pedro de Lilla o San Salvador de Brujas, a los de Al-

1. Lefrançois-Pillion, o. c., p. 12.
2. Id., ibid., p. 114.

sacia y del mundo germánico, que mezclan caprichosamente el ladrillo con la piedra, como ocurre en Lübeck y en Danzig; a los de Italia, donde a pesar de la ofensiva renacentista, sigue edificándose en gótico, tanto en Milán y Venecia como en Florencia, Como, Pistoia, Nápoles y Palermo. En Inglaterra, donde el estilo ha evolucionado de forma original a la «perpendicular» —con nombre poco adecuado— que se impone y constituye el estilo inglés por excelencia, con sus líneas cruzadas en parrilla, sus arcos rebajados, próximos a la horizontal: tal es el estilo de Gloucester, de la Abadía de Sherborne, de Peterborough y de otros muchos lugares.[1]

Pero estas formas están aún dentro de la tradicional línea gótica: a comienzos del siglo XV, estalla —en condiciones aún misteriosas— un verdadero fuego de artificio, el conjunto del gran arte medieval, tan original y extraño que difícilmente puede relacionarse con el precedente. Es el *flamígero*. Se diría que los arquitectos y maestros de obra, poseídos de una especie de delirio estético, se lanzan a usar todos los resortes de su técnica en un extraño y exuberante virtuosismo. El plano apenas se modifica, en los templos; pero las naves cambian de traza; el cruce de ojivas tradicional, se complica con claves y rosetones cuya mezcla determina la red más curiosa; aún hay casos en que la ojiva fundamental desaparece por completo. Las nervaduras saltan de las columnas, sin capiteles, como las ramas de un árbol. Motivos innumerables adornan los vitrales, tímpanos y fachadas: «llamas», bucles o ganchos, curvas y contracurvas, fuelles y vueltas. Diríase que la piedra germina, echa sus yemas, sus vástagos, invitando a la escultura a colaborar en este espectáculo, el más fastuoso que haya existido hasta entonces. San Maclou de Rouen, Nuestra Señora de Caudebec, Sainte Foy de Conches, el coro de Monte de Saint-Michel, Saint-Fiacre de Faouet, Nuestra Señora de Folgoet, Saint-Wilfram de Abbeville, San Salvador de Aix, San Nicolás de Port, en Lorena, y tantos otros edificios menores, cuyas múltiples diferencias ofrecen ejemplos de este arte irritante y fascinador a un tiempo, este barroco del gótico que es al arte de Chartres y Amiens lo que Bernini es a Miguel Angel; la obra maestra es indudablemente esa exquisita Nuestra Señora de la Espina, tan sorprendente y frágil en medio de las soledades de la Champagne, como un canto de esperanza en el desierto espiritual.

Inmenso fue el éxito del flamígero; en Francia, retrasará en cien años el triunfo de la arquitectura renacentista; a todas partes llega y por doquier influye: en Alemania, en Bohemia, en Italia. En la Península Ibérica, por ejemplo, se mezcla con exóticos elementos árabes; y, como último retoño de este árbol misterioso, nacerá en Portugal, en pleno siglo XV, ese arte *manuelino*[1] que mezcla en mil formas diversas fustes y arcos, elementos decorativos marinos y extrañas flores, con esa onírica prodigalidad que se contempla en Batalha, en los Jerónimos de Belén y, sobre todo, en Tomar.

La escultura, a la que tanta importancia concede la arquitectura, sólo a medias lo agradece. Tiende cada vez más a la autonomía, a separarse de quien en otros tiempos fue su mejor ayuda y guía. No hace con esto más que cumplir una evolución que ya se observa en Chartres y Reims: la antigua estatua-columna, empieza a desligarse de su apoyo. En la cate-

1. En España, de esta época de transición datan, entre otras muchas obras, extendidas por toda la Península, el Cimborrio y las flechas de la catedral de Burgos, el primero, sobre todo, ejemplo único en su especie; y las catedrales de Oviedo, Palencia, Astorga, Salamanca y Segovia (concluidas en pleno siglo XVI) y el maravilloso San Juan de los Reyes de Toledo. En cuanto a la mezcla de exóticos elementos árabes, no sólo Andalucía, sino Aragón, Valencia y la misma Castilla podrían ofrecernos tan numerosos como sorprendentes ejemplares. *(Nota del Traductor.)*

1. Paralelo a nuestro *isabelino*, de semejantes características, pero más moderado. Las fachadas de San Gregorio y San Pablo en Valladolid, la de la Universidad de Salamanca, Santa María de Aranda de Duero, son notabilísimos modelos de la época. *(Nota del Traductor.)*

dral de Rouen, las imágenes ya no se adhieren a los mechones y fustes: se presentan destacadas y colocadas en los nichos. Se las utiliza para atenuar la excesiva verticalidad de los edificios o para incluirlas en la suntuosa ornamentación, colocándolas sobre un pilar o una ménsula.

Pronto se difunde la costumbre —que dura hasta nuestros días— de las estatuas aisladas, que pueblan las capillas donde las cofradías desean representar a sus santos patronos; la Virgen María es el más frecuente motivo de este arte nuevo, y sus imágenes se multiplican hasta el punto que, en la segunda mitad del siglo XIV solamente, hay más de ochocientas repartidas por el suelo de Francia. También el arte funerario, efecto del orgullo de los grandes, ofrece a los escultores ocasiones frecuentes de ejercitarse en un arte que sigue siendo —si se quiere— cristiano, pero que ya se ha separado de la piedad; los pavimentos aparecen sembrados de losas funerarias, en la que la efigie del yacente está grabada con profundo surco incrustado de plomo. Más majestuosos se elevan los sepulcros de los reyes, príncipes y poderosos, a lo largo de los muros de las iglesias, o recogidos a la sombra de las capillas. En tales monumentos, el difunto es representado tendido sobre el sarcófago, en la paz de la muerte, rodeado de ángeles y plañideras escenas de su vida o de la Escritura, que perfeccionan el ornato del admirable conjunto: este arte fúnebre produce obras maestras, desde los sepulcros de Saint-Denis al de Felipe el Valeroso y los demás duques de Borgoña, entre los que descuella el dedicado a Felipe Pot, que descansa sobre una simple losa llevada a hombros por ocho oficiales patéticamente velados con la capa de las plañideras. Muchas de estas figuras sepulcrales son retratos, sin duda alguna; el estilo se difunde y la técnica se perfecciona; otras veces los donantes se hacen representar en imágenes de santos: algunos de estos retratos son de un admirable realismo, como el famoso busto del rey Carlos V, hoy en el Louvre y antes en el hospital de los *Quinze-Vingts*.

Un nombre está por encima de todos los escultores de esta época, el de un hombre cuyo innegable genio aparece como característico de las tendencias de su tiempo: Claus Sluter (1360-1406). Maestro holandés, de Haarlem, fue llamado por el poderoso duque de Borgoña a su corte de Dijon y allí se convirtió en el patriarca de todos los grupos que surgieron después. A él se deben los «dolientes» admirables del sepulcro de Felipe el Valeroso y, su obra maestra, el célebre «Calvario» de la Cartuja de Champmol, impropiamente llamado «Pozo de Moisés», aunque mutilado, produce aún una enorme impresión de grandeza, con sus seis profetas de los que ninguno puede mirarse con indiferencia. Pero, ¿podemos llamar todavía a Claus Sluter escultor medieval? Indudablemente, su *San Juan Bautista* recuerda al del contrafuerte *La Grange* de Amiens, y en su obra hay bastante de la tranquila sabiduría de los viejos maestros borgoñones; pero la grandeza épica de sus figuras, de sus cuerpos y sus paños, hacen ya presentir a los maestros del Renacimiento italiano y casi a Miguel Angel. Hubieron de influir muchas corrientes venidas de Italia a la cosmopolita corte de Dijon, que, poco a poco, se fueron imponiendo en toda Francia a las tradiciones góticas: mientras Miguel Colombe y Ligier Richier (nacido en 1500) seguirán siendo, en muchos rasgos, artistas medievales, el arte renacentista impondrá sus estrictas reglas. En cuanto a la escultura del flamígero, llevada por su propio impulso, llegará a las encantadoras y frágiles figurillas —un tanto mundanas— de la basílica borgoñona de Brou.

Pero de todas las artes, la que más va a afirmarse, difundirse y triunfar, en este período de transición, es la pintura. A decir verdad, precisamente ahora comienza su primado sobre las demás, tan característico del Renacimiento, de los tiempos modernos y aun de nuestros días. Cualquier historia del arte medieval, pondrá en primer lugar a la Catedral, es decir, la arquitectura, a la que se someten las demás disciplinas; pero una historia del arte moderno comienza obligatoriamente por la pintura. Y es el siglo XIV el que afirma esta hegemonía de lo pictórico sobre lo arquitectónico y escultórico: evidentemente, Claus Sluter y los demás escultores deben mucho a sus contemporáneos los

pintores flamencos. Y tal sustitución de un arte por otro, de una técnica por otra, corresponde al mismo proceso que hemos observado en otros dominios, porque la pintura tiende a deshacerse de la iglesia, a no considerarse ligada a un plan de conjunto, ordenado a la Gloria de Dios: es decir, a declararse también independiente.

Una muestra: la pintura mural, la pintura de las grandes superficies, desaparece casi. Su última ocasión de mostrarse con una dignidad y un encanto cuyo recuerdo permanece en la famosa «cámara del ciervo» y en numerosos oratorios está en el palacio de los Papas de Aviñón. ¿Ocurre esto, tal vez, porque la arquitectura no le deja sitio, encaprichada en sus juegos lumínicos de los vitrales que cada vez se multiplican más, sin progreso alguno? No, porque los ejemplos del *Petit-Quevilly* y del Palacio de *Jacques Coeur* en Bourges, muestran que en los espacios de las bóvedas los jóvenes hubieran hallado un buen campo para ejercitarse. Pero el gusto decae; todavía se dan algunos grandes conjuntos, como las escenas de la vida de San Luis en las Carmelitas de la plaza Maubert y en la Santa Capilla del Palacio, desaparecidas, por desgracia; los frescos de Brancion, Tournus, Saint-Geniès y los Jacobinos de Tolosa, conservan el recuerdo de aquel arte medieval, cristiano por excelencia, usado ahora con más frecuencia en los edificios laicos que en las mismas iglesias.

Casi expulsada de las paredes, la pintura encuentra su desquite en las miniaturas, retablos y cuadros. ¡Y qué desquite! Primero, en las pequeñas y admirables ornamentaciones de las páginas de los manuscritos. Tal clase de pintura llega en el siglo XIV a una extraordinaria aceptación: cuando los ingleses cautivaron al rey Juan en Poitiers, le encontraron un precioso manuscrito. El libro adornado es sustraido a las abadías y claustros para ir a engrosar las colecciones principescas: también este arte se hace laico. Los temas siguen siendo religiosos: Libros de Horas —manuales de devoción privada—, *Evangelios, Leyendas de santos;* pero bien pronto, las hojas de los calendarios, las plantas de los castillos y las escenas de caza sobrepasarán en belleza a los temas sagrados. Del *Breviaire de Belleville* (1342) a las *Très Riches Heures* y a los otros dieciocho manuscritos que reúne el duque de Berry entre 1400 y 1420, ¡cuántas maravillas de esas mínimas composiciones minuciosas, en las que los artistas dan rienda suelta a sus dotes de observación, a su imaginación, a su inclinación al color delicado y a la forma elegante, a su gusto por un mundo casi irreal, poético, etéreo, bien poco cristiano, en definitiva! El francés Juan Fouquet será el heredero y triunfador de este innumerable esfuerzo.

La pintura de grandes dimensiones halla ahora su campo en los retablos y en los decorativos cuadros de altares. La miniatura le mostró el camino, y los primeros retablos y lienzos, permanecen en esa línea: pero se ha dado un paso cuya importancia no debe desestimarse, porque no basta ampliar una miniatura para lograr una amplia composición. Los trípticos y polípticos brindan al pintor nuevas ocasiones de mostrar su talento: y esas bastas composiciones bien ordenadas alientan la sensibilidad de las masas, intensifican la piedad de los fieles, pero igualmente satisfacen la vanidad de los donantes. Se multiplican de tal forma que apenas hay iglesia de mediana importancia que no los posea. En Flandes abundan: el célebre retablo del *Cordero Místico*, pintado por Hubert y Juan Van Eyck para San Bavon de Gante, es la obra maestro del género; y los de su compatriota Roger van der Weyden, los de Enguerrand Quarton, de Laon, autor de la sublime *Pietà* de Aviñón, los de Nicolás Froment y del provenzal Brea, deben igualmente contarse entre las más bellas creaciones realizadas en su tiempo.

Más adelante, se separa una parte del retablo: el artista se consagra a un tema aislado; y así empieza la gloria del lienzo «de caballete», limitado a una única escena, y satisfecho con decorados más restringidos. En adelante, el arte ha encontrado un nuevo destino: el cuadro puede colocarse en el muro de una iglesia, con el que no guardará armonía alguna, conservando siempre una especie de aire insólito; por el contrario, su lugar adecuado está en los oratorios

privados de los grandes y ricos, y aún mejor en sus lujosos salones: a su función religiosa sucede la puramente decorativa, de embellecimiento de la vida. De aquí su triunfo; y cuando los flamencos hallen, de modo aún rudimentario, pero seductor, la técnica del óleo, atraerá así a la mayor parte de los artistas. Maestros de genio entran de lleno en esta evolución —también laica— del arte. Juan Van Eyck (1386-1440), por ejemplo, y el anónimo llamado el *Maestro de Flemalle;* pintan maravillosas Anunciaciones y otros pasajes evangélicos (en los que el ambiente y los detalles profanos tienen con frecuencia más categoría que los motivos religiosos), pero también se dedican a los retratos de burgueses y escenas familiares. El triunfo del lienzo consagra, en fin de cuentas, el distanciamiento de la pintura de esa piedad que la protegió en su nacimiento.

Así, en sus más profundos datos, el arte armoniza perfectamente con esa época cuya más agradable expresión constituye: lleva su marca en todas las formas posibles. Gusta de la magnificencia, la de las iglesias del flamígero y los rutilantes retablos, de los recargados monumentos y los fastuosos sepulcros; y puede añadirse que todas las artes menores, tan decorativas, la imaginería en talla, el arte mobiliar, la orfebrería, los marfiles finamente cincelados, las tapicerías admirables, llegan entonces a la mayor aceptación. El arte se hace cada vez más realista, preciso, arte de lo singular e individual, como el ockamismo lo es en la filosofía: para representar a un hombre, a un animal, a una planta, cuida mucho más de la verdad que sus predecesores. También posee de su tiempo ese carácter patético, llevado al extremo con las danzas macabras que se multiplican y expresan ese horror de la muerte, tan sórdido en las conciencias, pero tan admirablemente expresado en las evocaciones, igualmente numerosas, de la Pasión de Cristo, o del dolor de su Madre en las *Pietà.* La síntesis perfecta, terriblemente perfecta, de ambos elementos, el trágico humano y el trágico cristiano, la alcanzará, ya en las postrimerías del siglo XV, un artista germano de verdadero genio, Mathias Grünewald (1460-1528), cuyo célebre retablo de Colmar parece compendiar toda la angustia de la fe de esta Cristiandad moribunda, pero con medios ya muy modernos: porque su obra ya no pertenece al pasado.

Como expresión de una sociedad en plena transformación, este arte en el que concluye el del gran período medieval, es, en gran parte, un arte de decadencia, de declive, a pesar de las obras maestras que produce todavía: pero es precisamente este arte, más que la literatura, el pensamiento religioso o la política, el que da la impresión de una cultura en plena expectación del porvenir. Se presiente, palpable, el nacimiento de nuevas formas; mejor dicho: han nacido ya. Porque en esa Italia, cuyo destino en este terreno es ir a la vanguardia del resto de Europa, en esa península entregada, al parecer, al cantonalismo y la anarquía hace ya tiempo[1], unos cuantos maestros han hecho algo más que preparar los caminos: han hallado ya las nuevas fuentes. Contemporáneos de los escultores de Reims, los Pisano han dado ya a la piedra un movimiento, un matiz que nada tiene de románico ni gótico, y mientras Pietro Cavallini y sus seguidores vacilan aún entre el hieratismo heredado de Bizancio y el sentido de lo real que representan ellos mismos, el genial *Giotto,* medieval por su cronología (1267-1337) y por algunos aspectos de su obra, ha enseñado al mundo, adelantándose a Miguel Angel, que la pintura podía crear un poema dramático tan sólido como el de la escultura, y hacer vivir en las formas los símbolos más profundos. Brunelleschi, Ghiberti, Donatello y aun el sencillo y puro Fra Angélico, en cierto sentido el último de los góticos, ya no pertenecen al revuelto pasado, sino que vuelven, hacia el porvenir, sus manos creadoras. Poca cosa quedará de la lección del pasado cuando el arte nuevo llegue a

1. Esta disociación entre primado político y primado artístico, es un signo más de la disgregación de las estructuras cristianas. Durante los grandes siglos de la Edad Media, Francia, al mismo tiempo que potencia dominadora, había sido la creadora y guía del Arte. En adelante, este último papel pasará a Italia, una península de ninguna consistencia política.

IV. LOS PAPAS DEL RENACIMIENTO

Renacimiento

¡El Renacimiento! Sólo con pronunciar las sílabas de esta palabra, múltiples imágenes afluyen a la memoria, contradictorias, pero igualmente dotadas de un brillo singular. En lo alto del andamiaje levantado en la Capilla Sixtina, Miguel Angel, tendido todo el día en su tarea, hace surgir un mundo de su angustia, y cuando el pincel se le retarde en la mano cansada, un imperioso Papa le constriñe a proseguir. En los jardines de su Villa de Careggi, Lorenzo el Magnífico, príncipe de los mecenas, escucha, en la Academia fundada por su padre, proseguir con Platón los sabios diálogos, y después, a lo largo de los paseos nocturnos, los recitales poéticos de Angel Policiano. Leonardo, tras haber pintado juguetón sus bellezas de enigmática sonrisa, se enfrenta con otros secretos, trata de sorprender el sentido matemático del mundo, sueña con hacer volar al hombre como el pájaro y con sustituir al obrero por la máquina. Por doquier el espíritu humano trepida de inteligencia y genio; por todas partes, en las menores villas y en las más oscuras poblaciones, el innúmero talento de tres generaciones de artistas prepara para el futuro un tesoro que nunca se desvanecerá. Por los caminos desfilan las tornasoladas cabalgatas, cuya magnificencia evoca Benozzo Gozzoli. Un sueño dorado envuelve a Italia, hecho de lujo y de gloria, de pasión creadora y de belleza.

Pero esto no es todo. Este cuadro de luz lleva consigo grandes manchas de sombra, tan profundas, que apenas nos atrevemos a penetrar en ellas. No en vano la voz de Savonarola, heredera de los inspirados de Israel, anuncia en la espantada Florencia el inevitable castigo: mucho lo ha merecido esta sociedad colmada de abyectos pecados, de iniquidades y violencias. Porque el vicio abunda en todas partes, a la par de la sangre y el crimen. Maquiavelo, con frialdad, prepara el juego de una cruel política; y un Papado endurecido, la practica igual que los tiranos. El puñal hiere a los Médicis en la cumbre de su poderío, como a tantos otros de los que la historia apenas conservará los nombres. El horror se mezcla a la belleza de modo tan íntimo que acaba por hacérsele natural. Los mismos príncipes que se arruinan adornando iglesias, hacen despedazar al vencido, prolongan un mes una ejecución capital, entierran vivos a sus prisioneros, metiéndoles la cabeza, adobada con sal, en una urna. Hasta en las alturas de la Sede Apostólica, la voz popular, apenas falseando la verdad, denuncia la intriga, el estupro, el veneno, el incesto. ¡Paciencia! Sobre el horizonte alpino, como estaba anunciado, surgen los jinetes del Apocalipsis; en la Plaza de la Señoría, Florencia va a quemar a su profeta; y se escucha crujir los pendones franceses, entre gran estruendo de lanzas, en la llanura de Mariñano.

Imágenes contradictorias y, sin embargo, inseparables. Diríase que porque ha sido tan íntimamente voluptuosa y ascética, delicada y terrible, sabia y bárbara, esta época se ha mostrado, en fin de cuentas, tan fecunda. El drama que estalla en las guerras y matanzas trasciende a otro drama representado en el fondo de las almas. Más aún: le ayuda a tomar conciencia de sí. ¿Cómo no llegar a lo más extremo, si la vida es tan corta, amenazada por todas partes, que el veneno del traidor, el hacha del verdugo, amagan en todo instante a detener al pensamiento al borde de su propio abismo? Si el siglo abunda en personalidades fuera de serie, en los que nada es mediocre, ni virtudes, ni talentos, ni vicios, es porque se vive en un tiempo de fermentación prodigiosa, en la que va a nacer una nueva concepción del hombre y del mundo, en la que todo es reducido a la crítica. Puede ser que ningún momento de la historia de Occidente haya conocido tan prodigiosa animación creadora, porque ninguno ha visto semejante intensidad de vida, ni un estremecimiento tan patético. ¿O es que todo lo que hay de grande en el hombre ha nacido en otro sitio que no sea la contradicción y el combate?

Ya se ve qué reducido queda el contenido histórico del Renacimiento si se le define como un simple retorno al estudio de las letras antiguas y a un descubrimiento del arte grecorromano. Sin duda, la moda que arrastrará a tantos espíritus al apasionamiento por cuanto los antiguos legaron a la humanidad, influyó en la

conducta de los hombres y en los datos de la civilización. Las lecciones de la Antigüedad —o lo que se entendía entonces por tales lecciones— señalaron la vida moral tanto como la artística. Pero tampoco la curiosidad por la herencia clásica había faltado a la Edad Media; los maestros de la escolástica fueron sensibles a los filósofos griegos, a propósito de los cuales habían comenzado a filosofar; y si el Renacimiento ha de reducirse a un movimiento de curiosidad erudita, habrá que remontarlo hasta los sabios maestros del palacio de Carlomagno. Sin embargo, en la época precedente, el estudio del pasado pagano no había llevado a las consecuencias que arrastraría la nueva moda del siglo XVI. Porque, en realidad, este gusto por las letras y las artes antiguas no fue más que uno de los elementos, desde luego importante, pero no único, del complejo histórico, social, moral, estético y filosófico que determina ese fenómeno llamado Renacimiento.

Y ese fenómeno ¿ha señalado, con relación al pasado, un progreso tan decisivo como para justificar una ruptura? Etimológicamente, lo supone el mismo nombre de Renacimiento, y en esa acepción lo han tomado los incondicionales admiradores de tan prestigioso período[1]. Para un Michelet —el primero en emplear el término en su *Historia de Francia,* 1855, para designar un capítulo en la historia de la civilización—, para un Burckhardt sobre todo, y aun para Taine, existe una grieta, un rompimiento en el desarrollo de los tiempos, una brusca determinación de la humanidad a cambiar de dirección. Asociándose a una visión totalmente injusta de la civilización anterior, esta idea ha dado lugar a un mito que muchos espíritus aceptan aún como verdad inconcusa; tras la noche sepulcral de la Edad Media, la humanidad sale de su tumba, resucita: imagen ridícula, que bien fácilmente se desvanace. Desde hace cincuenta años, muchos historiadores se han empeñado en demostrar lo artificioso y falso de ese esquema. Nordström especialmente, al discutir el concepto mismo de Renacimiento, sostiene que no fue el retoñar del mundo antiguo el que fecundó los espíritus, sino las adquisiciones medievales. Todo juicio valorativo en este terreno, parece subjetivo y gratuito. Grande es la época en que Miguel Angel, Leonardo, Rafael y tantos otros multiplicaron sus obras maestras inmortales; pero la legítima admiración que se les debe no autoriza a despreciar a los siglos precedentes que, en bastantes sentidos, explican la nueva línea: los tiempos de Chartres y Reims, de Dante y Santo Tomás de Aquino.

¿Quiere esto decir que no hubo entonces un ensanchamiento de los horizontes humanos? En la enseñanza habitual se propone gustosamente al Renacimiento en relación con una serie de invenciones y descubrimientos, producidos en aquel tiempo. El día en que Gutenberg ideó representar a cada letra por un pequeño pedazo de madera y después de metal, grabado en relieve y permitió así la reproducción del pensamiento escrito en numerosos ejemplares, es cierto que logró dar un paso considerable en la cultura. Y cuando, al mismo tiempo, desde su palacio-laboratorio de Sagres, Enrique el Navegante lanzó a sus marinos a la conquista de un mundo para siempre ilimitado, también es cierto que él y sus sucesores, Cristóbal Colón, Bartolomé Díaz, Vasco de Gama... abrieron nuevas perspectivas a la inteligencia.

Sin embargo, sería exagerado atribuir sólo a las invenciones y descubrimientos la responsabilidad de la evolución psicológica que se observa en la época. Ante todo, porque su inmediata influencia fue menos rápida de lo que ordinariamente nos imaginamos. La imprenta —inventada hacia 1450, es decir, cuando el Renacimiento había comenzado ya en Italia— no se extendió como reguero de pólvora; si bien es verdad que Venecia la usó al mismo tiempo que Estrasburgo, no es menos cierto que Bolonia y Florencia no la adoptan hasta 1471 y Palermo hasta poco antes de 1490. Durante mucho tiem-

1. Los contemporáneos tardaron bastante en participar de esta idea. Fue Vasari el primero que en su *Vida de los buenos pintores,* a comienzos del siglo XVI, empleó el nombre de Renacimiento. Todavía lo aplicaba únicamente a la vuelta hacia las formas e ideas de la antigüedad grecorromana. Con toda justicia, como veremos, hacía del nuevo movimiento un fenómeno específicamente italiano.

po, el invento fue de uso exclusivo de los ricos, puesto que los primeros libros impresos eran caros: la *Biblia* realizada por Mentel en Estrasburgo en 1466 valía justo el equivalente de tres bueyes.[1] Además, no pocos espíritus distinguidos desconfiaron de la imprenta, prefiriendo sus hermosos manuscritos; el humanista alsaciano Wimpfeling lo decía aún en 1507. En cuanto a los descubrimientos geográficos, se tuvo hacia ellos, durante mucho tiempo, una especie de desdén. La Florencia de Savonarola se burlaba de la hipótesis de la redondez de la tierra al mismo tiempo que Cristóbal Colón ponía el pie en América; y, en 1539, ni la *Descripción del mundo* de Jacques Signot, ni la *Antología de diversas historias de las tres partes del mundo*, de Boèmus, hacen alusión al nuevo continente. Y, sobre todo, ¿qué razón esencial existía para que los perfeccionamientos técnicos y los nuevos conocimientos modificasen hasta tal punto la estructura moral de la civilización? El libro, aún manuscrito, llevaba, desde hacía tiempo, muy lejos el pensamiento, y la madera grabada, medio de reproducción mecánica, era ya de uso corriente. Al revés de lo que ordinariamente se piensa, la Edad Media no había vivido replegada sobre sí misma: numerosos eran los relatos de viajes y prodigiosas aventuras, a lo Marco Polo. Para que el Renacimiento adquiriera los rasgos que le son propios, fue necesario algo más: que la renovación de los métodos de la inteligencia y del arte floreciera en un medio muy particular y sucediese a toda una evolución ya larga en la que la humanidad había preparado, poco a poco, el cambio de fundamentos. En lo que tiene de verdadaramente importante con respecto a la historia espiritual de Occidente, el Renacimiento nació de la conjunción de un ambiente y un estado de espíritu.

Su ambiente fue el de Italia, porque —y es preciso hacerlo notar— tanto en su esencia como en su cronología, el Renacimiento es un hecho italiano: en la Península nace el movimiento y de la Península recibe su más vigoroso impulso. Mientras todo el resto de Occidente era aún escenario de la agonía de la civilización medieval, en Florencia, Siena, Venecia y Roma se obraba ya un cambio. Un sorprendente distanciamiento temporal se observa entre el Renacimiento italiano y los fenómenos que reciben el mismo nombre en Francia o Alemania: al oeste de los Alpes se pensaba y se edificaba en gótico cuando Brunelleschi levantaba la cúpula de Santa María de la Flor; y a orillas del Loira y del Sena los artistas y escritores empezarán apenas a elaborar su propio clasicismo cuando, en las riberas del Arno y del Tíber, se haya llegado ya al barroco. ¿Por qué esa Italia, relegada a un segundo plano durante siglos, avanza ahora a la cabeza de la civilización occidental? No demuestran haber entendido gran cosa los que evocan la abundancia de mármoles antiguos en su suelo, la belleza de su luz y sus paisajes, y la propensión de sus tiranos al mecenazgo. La verdad es que se produce entonces, durante dos siglos, sobre esa tierra afortunada, uno de esos desbordamientos de la savia creadora, una proliferación de genios y talentos como la de la Grecia de Pericles, la Francia del siglo XII o la de Luis XIV, ajenas a toda explicación determinista, pero capaces de proporcionar al hombre la certidumbre de su grandeza. Pero, al producirse en Italia, ese maravilloso fenómeno quedó enmarcado en su escenario, tal como lo habían dejado los siglos de anarquía y violencia. La total ausencia de unidad, el estado de constante rivalidad entre príncipes y ciudades, la enorme importancia adquirida por el dinero, toda la situación política y social, en una palabra, condicionaba un clima psicológico y moral en el que podían afirmarse las más poderosas personalidades, pero en el que también resultaban muy explicables las peores desviaciones.

Tal ambiente resultaba singularmente favorable para que llegaran al paroxismo las fuerzas que minaban al mundo occidental desde hacía tiempo. Conviene recordar en este punto todos los síntomas que se nos han ido revelando a lo largo de los ciento cincuenta últimos años de la Edad Media, síntomas de descomposición

1. También hay que tener en cuenta que las primeras obras impresas fueron *Biblias* y libros piadosos. La invención era por lo tanto tan susceptible de impulsar las ideas tradicionales como de difundir las nuevas.

y decadencia. Ya hemos visto cómo poco a poco surgía un nuevo estado de espíritu: el pensamiento tendía a la emancipación; irritada la personalidad por las dependencias morales y sociales que le eran impuestas, había quebrantado la disciplina básica; el mismo sentido de la vida era un problema.

Al penetrar en Italia, tal estado de ánimo encontraría las más propicias circunstancias a su pleno desarrollo. Si existía en el mundo alguna tierra que supiera del «áspero sabor de la vida», era Italia. El sentido del destino personal, formado por quince siglos de cristianismo y puesto al servicio de la comunidad, en este universo de luchas y de desgarrones, no tendría límites en adelante; contribuiría en tal grado a la eclosión del genio que se convertiría en norma de su valor y en afirmación brutal de la personalidad, guiada por los solos intereses, su amor a la gloria o sus pasiones. Los lazos sociales, distendidos o rotos en la anárquica Península, no podían detener al individuo en la pendiente a que le había lanzado su egoísmo. El cambio de ideas, de principios y de costumbres, no sería como se ha repetido tantas veces, la consecuencia de un renacer de la cultura antigua; la moda «pagana» no ha hecho más que proporcionar a este fenómeno algunos rasgos pintorescos y una apariencia de justificación. Porque Italia, elegida como patria de este «renacimiento», era en realidad la tierra mejor preparada para que ese proceso llegara hasta su plenitud.

¿Qué hará la Iglesia ante semejante fenómeno determinante de la revolución más grave en la historia de las ideas? ¿Conocerá el camino que debe seguir en ese mundo ambiguo, en el que todas las contradicciones son posibles? ¿Intentará oponerse a la corriente del pensamiento, a esa explosión de savia, o, por el contrario, intentará imprimir la señal de Cristo a la naciente civilización? ¿Decidirá la ruptura entre las inmutables verdades de las que es guardián y las nuevas aportaciones del mundo, o bien logrará su mejor síntesis? ¿Y para que la evolución no se le enfrente, ni proceda contra sus dogmas, conservará bastante autoridad sobre los espíritus y las almas en instantes en que ella misma —y sobre todo los Papas— quede envuelta, compenetrada, contaminada por la avasalladora y peligrosa atmósfera de la época? Muchas crisis, muchos sufrimientos pasará a lo largo del tiempo la esposa de Cristo antes de estar en condiciones de responder a esas preguntas.

Un pontificado crucial: Nicolás V

El año 1450 es digno de ser señalado en las crónicas romanas con un signo de gloria. El Jubileo, que desplegó sus ceremonias durante doce meses, quedaría en la memoria de los hombres como el más brillante de los vistos hacía tiempo. Para dar con otro de tanto prestigio sería preciso remontarnos siglo y medio, hasta el de 1300, cantado por Dante, uno de sus peregrinos, celebrado por el desgraciado pontífice Bonifacio VIII poco antes de que Felipe el Hermoso, rey de Francia, lanzara contra él sus afrentosos ataques. ¡Cuántas otras injurias tan sacrílegas como aquélla se han desatado contra la Sede Apostólica durante estos ciento cincuenta años! Pero, gracias a Dios, todas resultaron un fracaso y el sucesor del Apóstol volvía a ser el único jefe del pueblo fiel. Las gentes se aglomeran para verle y aclamarle. Aunque se haya improvisado un millar de hospedajes y hasta los particulares se prestaran —por dinero sonante, claro— a ceder la más pequeña estancia de sus casas, tantos fueron los peregrinos sin techo, que hubieron de abrirse las iglesias. La misma peste, que hizo acto de presencia, no amenguó el celo de estos millares de almas piadosas. La canonización de San Bernardino de Siena, proclamada ese año, enardeció a las muchedumbres: el magnífico predicador era muy popular y toda la Orden franciscana se esmeró en proporcionar el deseable esplendor a la glorificación de uno de sus miembros. Tanta fue la gente reunida que, cierto día, una enorme aglomeración empujó al Tíber a doscientos o trescientos peregrinos. No podía soñarse prueba más sorprendente del triunfo obtenido.

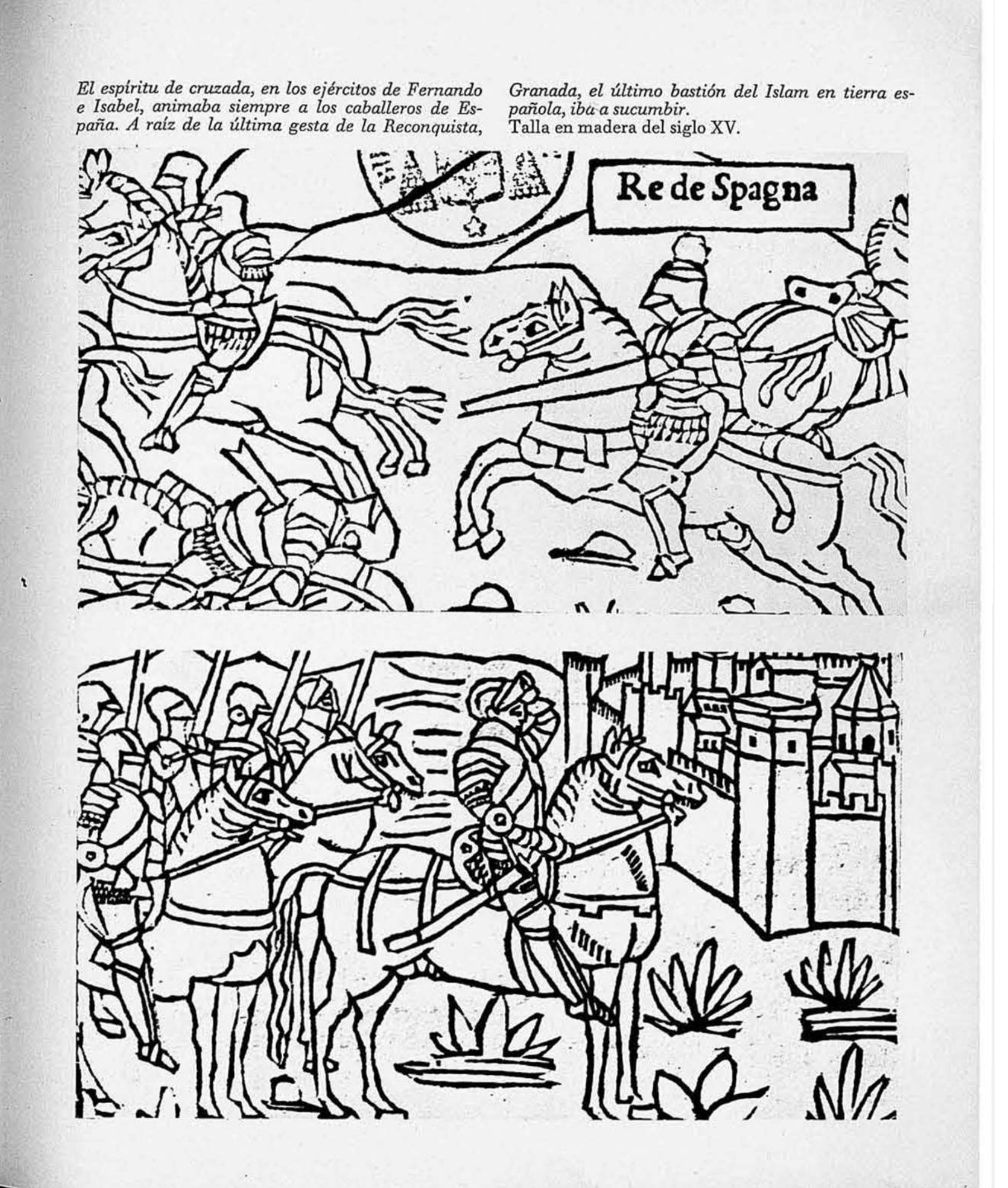
El Papa que presidía este triunfo era Nicolás V (1447-1455), uno de esos pequeños ita-

lianos delgados y desgarbados, cuyos ojos brillan inteligentes y cuya lengua está presta siempre a la réplica sutil. Nacido en un medio burgués —hijo de un médico de Sarzana, en la costa ligur—, no debió su ascensión a otra cosa que a su espíritu. Primero cartujo y más adelante estudiante en Bolonia, falto de dinero, se colocó como preceptor de familias ricas y, de esta experiencia, había de quedarle toda su vida una gran simpatía hacia los intelectuales sin recursos económicos. Ya sacerdote, entró al servicio del piadoso cardenal Nicolás Albergati, cuyo nombre adoptó por gratitud cuando llegó al Pontificado. Llamó la atención del Concilio de Florencia, porque sus conocimientos teológicos, exegéticos y de historia eclesiástica le pusieron en condiciones de sostener largas disputas con los griegos. Gran letrado, atrajo a sí las influencias de grupos de escritores, cuya importancia ya no era mediocre. De este modo, cuando a la muerte de Eugenio IV se puso de manifiesto que ni los Colonna ni los Orsini, impondrían al Sacro Colegio a uno de los suyos, el acuerdo fue fácil con respecto a Tomás Parentucelli.

La situación en que halló la Sede Apostólica era francamente buena y como no se conocía de mucho tiempo atrás. La autoridad pontificia, quebrantada por la crisis del Gran Cisma, discutida por los teorizadores de la primacía conciliar, se había reafirmado gracias al esfuerzo de Martín V y Eugenio IV, empeñados en que sus sucesores fuesen poderosos. La flexibilidad de Nicolás V no podía resultar más apta para poner término a las pruebas de la Iglesia. Seducidos por hábiles concesiones, los principales cabecillas del Concilio de Basilea se sometieron; el mismo antipapa Félix V cedió también, lo mismo que el cardenal de Arlés, Luis Alemán, último en prolongar la resistencia, cuando ya Félix V agonizaba. La Francia de Carlos VII había vuelto al seno de la Iglesia Romana con un gran despliegue de procesiones y fuegos de artificio. Las tendencias conciliares quedaban sólo representadas por oscuros escritorzuelos, sobre los que conseguían fáciles victorias con sus grandes tratados, los representantes teóricos del poder absoluto. Juan de Torquemada, Pedro del Monte, San Antonio y Rodrigo Sánchez de Arévalo. La «gran Legación» de Nicolás de Cusa en Alemania, la de San Juan de Capistrano en la Europa Central, y la del cardenal d'Estouteville en Francia, con su innegable benéfica influencia, extendían hasta los más apartados rincones las instrucciones pontificias. La partida estaba ganada y Nicolás V, en plena gloria del año jubilar, podía creer vueltos los tiempos de Gregorio VII o de Inocencio III. Apenas quince meses después de concluidos aquellos fastos —en marzo de 1452— el emperador Federico III llegaba para celebrar en Roma, en medio de brillantísimas fiestas, su matrimonio con Leonor de Portugal y su coronación. «Antes —observa con su habitual lucidez Eneas Silvio Piccolomini— era el emperador quien elegía al Papa; hoy es el Papa el que domina.» Al colocar la corona sobre la cabeza de un emperador alemán, Nicolás V ofrecía al mundo cristiano la prueba visible del triunfo del Papado.

Esta victoria era real, pero ¿tenía el alcance que el pueblo simplista le dio, cuando en las calles de la urbe aclamaba al cortejo de las dos cabezas de Occidente? No. La idea medieval, sugerida por la visión de tan asombroso acuerdo entre el Emperador y el Pontífice, de una Cristiandad reconstruida, armoniosamente regida por la autoridad de las dos espadas, era anacrónica, del todo pasada. Cada uno de los grandes países de Europa seguía su destino propio, sin cuidarse de cuanto estuviera al margen de sus intereses. En Alemania, donde no existía aún el sentimiento nacional, el mediocre Federico III (1435-1493), Habsburgo sin prestigio, preparaba, sin embargo, el poderío y la gloria de su familia, con el matrimonio de su hijo Maximiliano (1477) y la rica María de Borgoña, única heredera de los vastos dominios de Carlos el Temerario. Francia, que salía destrozada de la guerra centenaria, gracias a la firme sabiduría de Carlos VII (1422-1465) rehacía rápidamente sus fuerzas; mañana, bajo Luis XI (1465-1483), abatiría la ambición de los Grandes Duques de Borgoña y acabaría de reunir las tierras en torno a esta corona Capeta que surgía cada vez más nacional, absoluta e indiscutida. Inglaterra iba a llegar al mismo resultado por

El espíritu de cruzada, en los ejércitos de Fernando e Isabel, animaba siempre a los caballeros de España. A raíz de la última gesta de la Reconquista, Granada, el último bastión del Islam en tierra española, iba a sucumbir.
Talla en madera del siglo XV.



distinto camino: la amargura de una guerra ruinosa e inútil, la debilidad de Enrique VI y sus sucesores, provocarían una crisis, cuyo peor episodio sería la atroz «Guerra de las Dos Rosas» (1455-1485), que, durante mucho tiempo, obligaría al país a no ocuparse más que de sí mismo, de su drama interior, hasta el momento en que, con Enrique Tudor (1485), el absolutismo subiría al trono. Por lo que respecta a España, dividida en cuatro reinos —sin hablar del moro de Granada—, en continuas luchas los unos con los otros, abocados a una verdadera anarquía, divididas sus clases dirigentes entre «portugueses y aragoneses», como lo habían estado las de Francia entre «armagnacs y borgoñones», seguía aún su destino oscuro y solitario, del que le arrancaría, en 1469, el matrimonio de dos jóvenes predestinados.

Nicolás V era lo suficientemente sagaz para darse cuenta de la situación. Indiscutido en adelante como Papa, no podía pretender, como sus predecesores de los siglos XII y XIII, erigirse en árbitro de los Estados e imponerles su ley. El ideal teocrático había caducado; ya no se hablaría de él, en adelante, más que por razones diplomáticas, sin demasiada fe. Era mejor ponerse de acuerdo con las fuerzas nuevas. En Francia, tenía que soportar el extraño modo que habían tenido los reyes de proclamar unilateralmente la «Pragmática Sanción de Bourges» para convertir al clero en instrumento del Estado absolutista. En Alemania, el «Concordato de Viena», firmado en 1448, serviría de modelo a los acuerdos que en adelante procuraría la Iglesia establecer con los Estados: se le reconocía el derecho a las *annatas* y reservas. Pero a su vez, ella permitía que los obispos fuesen elegidos por otro poder, no reservándose más que la sanción de la elección.

Así, por fuerza de las circunstancias, Nicolás V se halló en disposición de ser Papa italiano tanto como Pontífice universal. En el Sacro Colegio, a la aplastante mayoría de cardenales franceses acostumbrada desde los tiempos de Aviñón, había sucedido un Sacro Colegio en el que, junto a alemanes y españoles, los cardenales italianos suponían un buen número. Nicolás V se decidió a asumir en el ámbito más estrecho de la península italiana, donde se jugaban los intereses inmediatos de la Sede Apostólica, ese papel de jefe de la Cristiandad y árbitro de Occidente que se le iba de las manos: en ello le imitarían sus sucesores.

Más que nunca, Italia era entonces un verdadero mosaico de reinos, ducados, ciudades y repúblicas, en el que cada elemento no reconocía más que sus propios intereses. Al norte, la poderosa y serenísima Venecia, el ducado de Milán, Génova, en la costa ligur y, montado sobre los Alpes, desbordándose hacia el oeste hasta el Saona, el ducado de Saboya; al sur, el reino de Nápoles, extenso si no poderoso, y el de Sicilia, dominada con Cerdeña por los españoles; y entre ambos extremos, en la Italia central, extendidos oblicuamente desde Mantua a Gaeta, dispersos, los territorios pontificios, en peligrosa situación, no mejorada por la presencia de Florencia y sus ambiciones. La posesión de tales dominios era indispensable en coyunturas en las que un Papado sin tierras y sin armas hubiera sido un juguete en las manos de los políticos; pero ¿no representaba igualmente para el Vicario de Cristo una cadena singularmente difícil de arrastrar?

Desde hacía más de un siglo, tras las inútiles tentativas de Roberto de Anjou, y más tarde de Carlos IV de Bohemia, nadie había logrado unificar a Italia. Tal hecho parecía inconcebible. La rivalidad entre los pequeños Estados, tan favorable al desarrollo artístico, conducía, en el terreno político, a una perpetua situación de anarquía, guerras y revoluciones. Un continuo juego de alianzas firmadas y traicionadas a continuación, rehechas de nuevo en posteriores combinaciones, mantenía una fiebre incurable. Los *condottieri*, contratistas de guerras, prestos a servir al mejor postor —y también a traicionar cualquier causa en cuanto dejara de serles provechosa—, contribuían a sostener un desorden que les resultaba la propia razón de ser. Dentro de algunos estados, la anarquía —según es norma— había engendrado una tiranía, dinástica en Nápoles, nobiliaria en Mantua con los Gonzaga, en Ferrara con los Este y en Verona con los Della Scala; militar en Milán, donde los Sforza se acababan de instalar en 1450; falsa-


IMPERIO DE ALEMANIA
TIROL
REINO DE HUNGRIA
SUIZA
VENECIA
GINEBRA
LYON
SABOYA
TURIN
BRESCIA
VERONA
PADUA
TRIESTE
IMPERIO OTOMANO
MANTUA
FERRARA
RAVENA
MODENA
BOLONIA
GENOVA
DALMACIA
FORLI
ANCONA
FLORENCIA
PISA
TOSCANA
URBINO
PERUSA
ELBA
SIENA
SPOLETO
ORVIETO
CIVITAVECHIA
ROMA
REINO
GAETA
PONTE-CORVO
LUCERA
DE
NAPOLES
BENEVENTO
TARENTO
SALERMO
NAPOLES
REINO DE CERDEÑA
ESPAÑA
CALABRIA
REINO DE SICILIA
PALERMO
SIRACUSA
ITALIA A FIN DEL SIGLO XV
ESTADO PONTIFICIO
REPUBLICA DE GENOVA
REPUBLICA DE VENECIA
DUCADO DE MILAN
PRINCIPADO DE PIAMONTE

mente democrática, y de hecho plutócrata, en Venecia y Génova; fuertemente burguesa en Florencia, a la que dominaban desde 1434 los banqueros Médicis. Un Papa clarividente debía, pues, considerar como una de sus primeras obligaciones el salvaguardar la independencia de su Ciudad y Estados, en situación tan inquietante. Ese sería su juego.

Parece que Nicolás V fue el primero en abrigar la idea de que el Papado podía ser el elemento ordenador que faltaba a la península: inmediatamente se dio cuenta de que el desmenuzamiento y el desorden ofrecían demasiados pretextos a los extranjeros, especialmente a franceses e imperiales, para intervenir en Italia. Un religioso agustino, Simonetto de Camerino, inició secretas negociaciones con Venecia y Milán para establecer una alianza; más adelante, Florencia fue invitada a ingresar en el grupo; la paz de Lodi (1454) confirmó, bajo la égida del Papa, esta «liga itálica», primera tentativa para federar en una nación a aquel mosaico de estados. Durante unos treinta años sucedió una relativa tranquilidad a la obra pontificia: Alejandro VI, y Julio II más tarde, volverían a esta política por distintos medios. La idea era juiciosa y fecunda, pero ¿no envolvía peligros para el Papado? Soberano temporal como dueño de los «Estados Pontificios», enfrentado por este título con todas las dificultades que conocían entonces los estados italianos, en incesantes conflictos con los pequeños tiranos que usurpaban sus derechos en Perusa, en Urbino, Rímini y Bolonia, amenazado siempre por motines populares, conspiraciones de barones y de burgueses, el Papa, al mezclarse deliberadamente en la política italiana, ¿no se arriesgaba cada vez más a convertirse en un soberano temporal, con sus intereses por defender, al igual que los demás, y con el uso de los mismos medios —bien poco edificantes— que veía en torno? Indudablemente: la sabiduría de Nicolás V ha preparado inconscientemente el camino para las intrigas de Alejandro VI y la tozuda política de Julio II.

Pero hay todavía otro aspecto en el que, sobre todo, el pontificado de este hombre honrado ha marcado un hito. En Florencia, donde había vivido, Nicolás V mantuvo contacto con lo más escogido del movimiento literario y artístico, apasionándose por él. Ya desde su juventud se le había oído decir que si fuera rico acabaría por arruinarse en libros y objetos de arte: llegado a Papa, pudo realizar su sueño. Elaboró un grandioso proyecto: Roma, capital de la fe esclarecida por el Espíritu Santo, debía convertirse también en la capital del espíritu que guía al arte y a la inteligencia. La Ciudad que él había encontrado en ruinas, llegaría a ser la más bella del mundo y el centro vivo de la cultura de su tiempo.

Se impuso el deber de llamar a los artistas, que acudieron encantados, no sólo de todos los rincones de Italia, sino de Francia, Alemania y España. Arquitectos, escultores, pintores, orfebres, bordadores; todos tuvieron trabajo en abundancia. La Ciudad Eterna cambió de aspecto y los planes concebidos llenaron de admiración a los contemporáneos. Fueron reducidas a nueve las cuarenta iglesias «estacionales» donde, en los días indicados por el Misal, se celebraba la misa del Papa. No se abandonó la parte práctica, murallas, acueductos, fuentes. Pero, sobre todo, con la ayuda del genial Alberti, cuyos diez libros sobre el *Arte de Construir* le habían entusiasmado, Nicolás V concibió la idea de hacer del Vaticano, de la Ciudad Leonina y de San Pedro un conjunto arquitectónico que no tuviera rival. Rodeada de inexpugnables murallas, la ciudad pontificia sería al mismo tiempo fortaleza y palacio. Los mejores pintores, presididos por Fra Angélico, cubrirían de obras maestras las paredes. Y la basílica bajo la que descansaba el Príncipe de los Apóstoles superaría en magnificencia a cuanto pudiera verse sobre la tierra: para dar lugar a la nueva obra no se repararía en destruir la venerable constantiniana, testimonio de la antigua fe, especie de sacrilegio que más tarde sería violentamente criticado.

Tan amigo de las letras como de las artes, Nicolás V llamó junto a sí a tantos escritores como pintores y arquitectos. Tal confianza les llegó a dar, que en torno del Papa surgieron nombres poco dignos de respeto. Les hizo traducir a Homero, Estrabón, Herodoto, Tucídides, Jenofonte,

Diodoro y, por supuesto, a Platón y Aristóteles. Y por encima de todo —sin duda es éste su mayor timbre de gloria— asumió la empresa de reunir los manuscritos preciosos y libros raros que constituirían la Biblioteca Vaticana: las limosnas recogidas desde el Jubileo de 1450 fueron pródigamente usadas para este fin. Apenas quedaba nada de los antiguos fondos, instituidos por los Papas letrados, desde los tiempos de Pipino el Breve y Carlomagno: lo mejor había quedado en Aviñón, de donde sería trasladado a París. Pacientemente, como avisado bibliófilo, Nicolás V se dedicó a la captura de los más hermosos ejemplares: muchos emisarios fueron enviados por todas partes a este objeto. A su muerte, la «Vaticana» poseía unos mil quinientos ejemplares, de los que ochocientos veinticuatro eran manuscritos latinos.

Así, Nicolás V llegó a ser el primer «Papa del Renacimiento», el primer sucesor de San Pedro que tuvo la idea de poner al servicio de la gloria de Dios y de su Iglesia el impulso creador que florecía por toda Italia. También esa idea era bella y grande; pero, ¿no ofrecía peligro alguno? Introducir en la corte pontificia, y hasta los más altos consejos de la Iglesia, a hombres cuya moral era tantas veces sospechosa, ¿no era abrir la puerta a las peores influencias? Ocuparse tanto de erudición y arquitectura, no suponía correr el riesgo de abandonar intereses más serios? Con respecto al punto esencial en el que era indispensable una acción vigorosa de la Iglesia, sobre su propia regeneración, parece que Nicolás V no hizo más que pronunciar buenas palabras —todo el mundo tenía entonces a flor de labios la palabra «reforma»—. Pero no iba a ser este brillante pontificado el que pasara a la acción...

La Providencia envió a Nicolás V dos trágicas advertencias durante el año 1453, como para recordarle que la política italiana y el desenvolvimiento de las Bellas Artes no debían ser las únicas ocupaciones de un Papa. Uno de esos intelectuales tan amados por el Pontífice, a los que concedía tan generosa confianza, Esteban Porcaro, peligrosamente exaltado por la lectura de los antiguos historiadores, pretendió restablecer la República Romana y se creyó un nuevo Graco. Montó perfectamente su conjuración: se trataba nada menos que de incendiar el Vaticano durante la gran Misa, y arrestar al Papa. La conjura fue descubierta y Porcaro ahorcado: era una mala señal. Unos meses más tarde, la caída de Constantinopla en poder de los turcos dio un aviso más dramático aún. A su muerte, dos años después, tras largos sufrimientos valerosamente soportados, ¿había comprendido Nicolás V el sentido de esta doble admonición del Cielo? Los romanos le lloraron porque sabían que de buen grado «había embellecido a su Ciudad con todos los recursos del arte, enriqueciéndola de libros y tapicerías y adornándola magníficamente». Así, en términos armoniosos, nos lo dice el epitafio de su tumba en San Pedro, como lo redactó, en supremo homenaje, otro altísimo hombre de letras: el futuro Papa Eneas Silvio Piccolomini.

Alba de gloria sobre Italia

Hacía años que podía observarse ese movimiento hacia las obras de la inteligencia y la belleza con que Nicolás V pretendía beneficiar a la Iglesia. Como una primavera sobre la tierra italiana, por doquier rompía en floración maravillosa un amanecer de gloria que iluminaba este país afortunado, y bien pronto alcanzaría la plena luz del mediodía.

¿Cuándo había comenzado ese fenómeno que pondría a Italia —hasta entonces menos fecunda que Francia— a la cabeza de todos los países de Occidente? Hay que remontarse hasta el siglo XIII para hallar los orígenes. Ya entonces, los arquitectos que levantaban la doble basílica franciscana de Asís o las catedrales de Siena y Orvieto habían mezclado no pocos elementos personales a las lecciones de sus maestros góticos; los escultores pisanos, al separarse de los imagineros de Chartres y Reims y buscar su inspiración en las tumbas antiguas y marfiles, habían proporcionado al arte plástico una abundancia y un ímpetu desconocidos; el romano Cavallini y el florentino Cimabué trabajaron por arrancar la pintura a la servidumbre hierá-

tica que los «bizantinizantes» habían impuesto durante mucho tiempo; Duccio y Simone Martini aportaron una suavidad que nunca se olvidaría en Siena; pero, por encima de todos, un genio prodigioso, había abierto a la pintura, tanto por impulso interior cuanto por técnica, unos nuevos horizontes: Giotto. Alrededor de 1350, dos conjuntos, en Florencia la sala capitular de Santa María Novella, obra del misterioso Andrea da Firenze o Andrea Bonaiutti, y en Pisa el desfile de horrores del Camposanto, mostraban el ejemplo de un arte aún distante de su plenitud, pero cuyas realizaciones superaban ya la mera promesa.

Poco a poco, con una fuerza pronto irresistible, este movimiento, que tendía a renovar todas las artes, se había manifestado en su máxima amplitud. Muy diversos elementos intervenían en él, con otras corrientes e influencias, más fáciles de constatar que de interpretar. Las grandiosas ruinas que sembraban el suelo italiano, hundidas en un sueño parecido a la muerte, pasaban a ser —¿por qué?— objeto de nuevas consideraciones y miradas. Para ellas se trataba indudablemente de un verdadero «renacimiento».

Se había intentado de pronto comprender el lenguaje plástico de los maestros de Grecia y Roma: en la perfección de capiteles y columnas, se descubrían las leyes que rigen al cuerpo humano y, con la guía del tratado de Vitruvio, hallábanse para la arquitectura los grandes principios olvidados. Así, esa vuelta al más antiguo pasado, había constituido un rejuvenecimiento, un profundo cambio de medios y de intenciones, que no creía deber nada a las más cercanas enseñanzas.

Interferíanse otros factores que, sin estar en relación directa con un regreso a la antigüedad, llevaban la misma dirección. El amor por la naturaleza, una afición creciente a lo real y verdadero, herencia de la feneciente Edad Media, contribuían a la emancipación de las artes, tanto por lo menos como la imitación de las ruinas y estatuas antiguas. Paisajes, árboles en flor, animales y sobre todo el hombre, en adelante principales objetos del arte, eran sometidos a minucioso estudio, con una apasionada atención que abría a los creadores ilimitados campos de experiencia.

También los progresos técnicos contribuían a la renovación, especialmente para los pintores, que ninguna lección recibían de la antigüedad. Flandes había difundido el óleo, técnica llevada pronto por Italia al colmo de su perfección. Sobre las extensas paredes que les reservaban los arquitectos, los pintores al fresco, en dos siglos, habían logrado ese arte que exige una visión fulgurante y una mano prodigiosamente segura. Giotto, primer maestro de la perspectiva, les enseñaba a huir de la tiranía de las lisas suntuosidades bizantinas, a romper decididamente las superficies, a crear un universo sobre un muro.

A comienzos del *Quattrocento* —nuestro siglo XV— se habían logrado todas esas adquisiciones y esos elementos estaban a punto de convertirse en sangre y médula. Y entonces ocurre, por coincidencia providencial, la plenitud de ese fenómeno al que hay que referirse siempre como a la clave misteriosa y soberana del Renacimiento italiano: la eclosión, la proliferación, la acumulación de genios y de talentos. Durante unos doscientos años, la Península alumbraría a tantos artistas de talla que nunca, en ningún otro lugar, podrá hallarse un grupo semejante.

Genios multiformes, casi todos capaces de expresarse en todas las formas del arte —y aun algunos de ellos, un Alberti, un Leonardo, por ejemplo, de franquear sus propios límites— talentos innumerables, prestos a aprehender todos los matices de la interesante corriente que atraviesa la época, y que iban, en conjunto, a sellar profundamente a su sociedad, conocida por nosotros a través de sus obras. Salvados de las inquietudes cotidianas por príncipes y tiranos, que adivinaban en el mecenazgo una ocasión de prestar a su poder y soberanía, un prestigio que no hallaban siempre en sus orígenes y conducta, los Médicis de Florencia, los Sforza de Milán, los Malatesta de Rímini, los Gonzaga de Mantua, los Este de Ferrara —¡y los Papas!—, seis generaciones de artistas contarían con dos siglos para ofrecernos su mensaje, y la historia de sus creaciones constituye una de las páginas más

grandiosas que se encuentran en la civilización de Occidente.[1]

Se acostumbra a dividir esta historia en tres períodos. El primero concluía con la muerte de Nicolás V. Durante ese tiempo, los primitivos del *Trecento* se habían forjado una concepción y un método que la primera generación del siglo XV se encargaría de llevar a admirables resultados. Pronto llegaría el tiempo de la perfección incomparable, la edad de plena luz, en la que brillarían los nombres de la tríada única, Leonardo de Vinci, Miguel Angel y Rafael. Más tarde, ya en el siglo XVI, antes aun de la muerte del viejo solitario de la Sixtina, y del Tiziano, los genios dejarían paso a los talentos, grandes todavía y capaces de enseñar al resto del mundo, pero no iguales a sus mayores del Siglo de Oro.

Inexpresable resulta la belleza de este primer Renacimiento italiano que, hacia 1450 llegaba a su esplendor, su aterciopelado encanto, su frescor e insuperable variedad. Hay en sus mejores obras no se sabe qué de inacabado y torcido que les da un patetismo que en vano se busca después en obras más logradas e impecables. Se trata de un amanecer, de la hora de las exquisitas delicadezas, de una primavera, en la que una infinita riqueza de posibilidad permanece cautiva de un capullo de rosa, más atractivo que la flor del todo abierta.

Una ciudad sin rival se había puesto a la cabeza de este período del primer estallido, la misma en que, al pie de un Ayuntamiento con almenados muros de fortaleza, Tomás Parentucelli, futuro Papa, se había iniciado en la vida del espíritu: Florencia. Mientras Venecia, sentada sobre sus sacos de oro, buscaba aún el medio de expresar su misterio, hecho de concupiscencia y de fiebre, de sueños y sensualidad; mientras Roma restañaba sus heridas, de nuevo ocupada por los Pontífices; mientras Nápoles dormitaba tranquila en su bahía pintoresca, la ciudad del lis rojo, orgullo de los Médicis, patria de Giotto y Dante, hacía ya surgir de sus estrechas plazas a tantos hombres y tantas obras, que el espíritu queda sobrecogido ante semejante fecundidad.

No se trataba de un arte que no hubiese producido ya obras maestras, y cuyo porvenir no pareciera ya determinado. En Venecia, en Bérgamo y Milán, la arquitectura buscaba sus caminos en el erizado gótico de la capital lombarda, en el más paradójico del Palacio de los Dux o en el recargado y compuesto de la Cartuja de Pavía. Pero en Florencia, Brunelleschi (1377-1446) recogía el sueño de Arnolfo di Cambio y, realizándolo con un vuelo de águila, coronaba a Santa María de la Flor con esa cúpula de doble octógono esférico, perfecta, que, sólidamente asentada sobre sus bases de mármol blanco y negro, levantaba sobre la ciudad, a ciento quince metros de altura, la Cruz de Cristo y fue tenida por modélica hasta tal punto que en adelante, por su nombre, toda catedral fue llamada *duomo* en italiano. Después de esto, no contento con haberse adelantado a su época, dejando este pistilo en la corola rubia de las colinas florentinas, esa majestad arquitectónica enaltecida por el aire luminoso de Florencia, el insuperable maestro la sorprendió con sus obras de San Lorenzo y Santo Espíritu, en las que la belleza de las columnas reemplazaba a los pilares, y la cimbra romana substituía a la ojiva, devolviendo así la nave cristiana a sus más puras tradiciones de sobriedad basilical. Y en adelante, ¡cuántos le seguirían! Después de él, ya no volverá a construirse como antes. El apacible Michelozzo continuará en la misma línea, tanto en el convento florentino de San Marcos como en la capilla milanesa de los Portinari; y un genial seguidor de toda esa aporta-

1. El único arte en que Italia siguió dependiendo en cierto modo de Francia, fue la música. Los compositores italianos del siglo XIV seguían las lecciones de maestros franceses, especialmente de Guillermo de Machaut; pero ellos adaptaron esta enseñanza a los más profundos instintos de su raza, tan predispuesta al arte vocal. El organista ciego, Francesco Landino (1320-1397) brilla entre los músicos italianos de esta época; sus cualidades de inventor melódico fueron notabilísimas. Pero los herederos de tan gran artista se deslizaron en seguida en una formación intelectual, escasa de sentimiento. Sólo en el siglo XVI, Palestrina devolverá a la música su poder emotivo, al mismo tiempo que la convertirá en admirable medio de expresión religiosa.

ción, un espíritu universal, L. B. Alberti (1402-1472) en un célebre tratado, formulará los principios del nuevo arte.

La escultura constituía en mayor grado aún el gran arte florentino, en el que los innumerables genios de la ciudad habían conseguido con prodigiosa visión una fórmula y una expresión perfectas. Rivalizando sin cesar en los concursos dedicados a suscitar la obra maestra, confundidas todas las edades, aplicados todos los temperamentos a idénticos temas, los artistas de la piedra y el bronce vivieron durante años en una extraña fiebre creadora, como si todo el genio de la raza esperara desde hacía tiempo este instante único para inmortalizarse en las formas del San Juan Bautista, del Coleone o de las puertas de Bronce, que caracterizaran a Florencia. Todas las aportaciones del pasado, elaboradas ahora, se convertían en miel. Las lecciones de los viejos maestros de Orvieto, y, a través de ellos, las ignoradas de los imagineros franceses, las de los mármoles, restituidos en abundancia por la tierra materna, las de los Pisanos y del varonil genio de Jacopo della Quercia, que de nuevo halla la perspectiva escultórica y ante cuyos bajorrelieves de San Petronio, en Bolonia, el pequeño Buonarotti gastará sus horas: todas esas lecciones habían sido meditadas profundamente; y a la meditación habíase unido algo fulgurante que, rompiendo de pronto el curso normal de la evolución estética, hizo surgir, con una originalidad a prueba de todas las influencias, la obra maestra que se impondría a los tiempos.

Así, vencedor de Brunelleschi en un concurso convocado para la realización de una puerta de bronce en el baptisterio de Florencia, *Lorenzo Ghiberti* (1378-1455) mostró que el bajorrelieve tenía los mismos recursos que la pintura para reproducir la vida y dar a paisajes y personas la profundidad necesaria y el ambiente preciso. Separándose vigorosamente de tan maravillosa imaginería —a la que Miguel Angel declararía digna del paraíso—, *Donatello* (1386-1466) expresó de modo irrefutable en sus figuras de santos y profetas, en sus crispados desnudos, visibles a través de los matizados pliegues de sus paños, ese drama humano que el autor de «los Esclavos» llevaría a la cumbre de lo trágico. Impulsado por tal audacia, este maestro de la forma se atrevió a lanzar un desafío a la antigüedad, elevando —cosa que no se había hecho desde hacía siglos— su bronce ecuestre de Gattamelata, mucho más perfecto que el de Marco Aurelio. Hacia 1450, en la plaza presidida por la estatua del *condottiere*, un muchacho de quince años soñaba que, cincuenta años después sería el discípulo de este maestro y, con otro caballero de bronce, el Colleone de Venecia, haría vibrar un acento más trágico todavía *Verrochio* (1435-1488), el futuro escultor de intenciones psicológicas, de carnes enjutas, de matizados rasgos que revelan el alma. Tan rico era el genio creador de esta época y de esta ciudad que al mismo tiempo, el rival de Donatello para el púlpito de la catedral, *Lucca della Robbia* (1399-1482), seguido por toda una dinastía, usaba el mismo arte, no para plasmar el patetismo de la vida, sino para expresar la gracia de un rostro de niño, la pureza de las almas intactas, la paradisíaca inocencia de los pequeños cantores de Dios.

Con respecto a la pintura, en la que Florencia no había ostentado el mismo monopolio que en otras artes, había empezado a imponer, como en Flandes y en Francia, esa primacía que, según hemos visto, ostenta en la historia del arte moderno. Por doquier sus maestros se entregaban a su tarea, aprovechando las paredes, elevando sobre los altares el esplendor de los retablos, multiplicando sobre todo los lienzos. Arrebatando a la escultura la precisión de rasgos y el sentido del volumen, a la arquitectura y a las matemáticas el uso, ya constante, de la perspectiva lineal, a la naturaleza y a la sociedad contemporánea el amor al colorido, sabio e ingenuo, realista y poético a un tiempo, la pintura del primer Renacimiento había producido ya una serie de obras capitales, tan diversas las unas de las otras, que podría pensarse en una disparidad si no existiera en ella no sabemos qué misteriosa unidad interior. En las paredes de las celdas del convento de San Marcos, en Florencia, sobre los cuadros de devoción y los lienzos de los retablos, el transparente *Fra Angélico* (1378-1455) historió, a la manera de las

páginas de un misal, escenas simplicísimas, premeditadamente planas, de una sobrenatural y punzante significación. Más fiel a las lecciones de Giotto, su seguidor y amigo, *Masaccio* (1401-1428) fulgurante genio consumido a los veintisiete años, se había revelado en los frescos de la capilla de Brancacci como el iniciador de ese arte decorativo y psicológico a la vez que llegará a la perfección con Miguel Angel. En Florencia, Viterbo, Orvieto y Montefalco, *Benozzo Gozzoli* (1420-1477) multiplicaba las amplias páginas de iluminación mural en la que los fastos de la época eran reconocidos con verdadero júbilo. Tan mediocre religioso como excelente pintor (que por el arte y el oficio recuperó la inocencia) *Filippo Lippi* (1406-1469) mostraba a sus discípulos —que lo recordarían siempre— que la belleza humana de una Madonna podía ir a la par de su sentido místico. En todas direcciones, el arte del pincel y de la brocha multiplicaba sus hallazgos: las batallas de Paolo Uccello, de rigidez casi metálica, revelaban prodigiosos estudios sobre simplificación de volúmenes; las poderosas figuras de Andrea del Castagno decían claramente lo que podía haber de búsqueda especulativa en la sola presentación de un rostro de hombre; en Umbría, *Piero della Francesca* (1416-1493), sabio y prestigioso decorador de Santa Cruz de Arezzo, enseñaba a sus maravillados compatriotas cómo la gran pintura mural podía dar la sensación de cielo claro y aire libre. Cuando concluía el pontificado de Nicolás V dos muchachos de veinte años, en Italia del Norte, se aprestaban a tomar en sus manos todo ese magisterio de sus antecesores para suscitar un arte aún más perfecto, si bien no más sensible: eran Andrea Mantegna y Giovanni Bellini.

De esta maravillosa floración, ¿qué había sacado la Iglesia? ¿En qué medida era aceptable la idea del Papa amigo de las artes, de ponerlas al servicio de la gloria de Dios? Desde luego, iniciado el gran impulso, se había trabajado intensamente por la causa de Dios; se habían construido y se construían aún buen número de iglesias, catedrales, conventos y basílicas. Se las adornaba más aún con cuanto la escultura y la pintura podían ofrecer para realzar la apariencia y brillo de los edificios. Se multiplicaron los cuadros piadosos, las imágenes para oratorios privados, y sobre todo las Madonnas suaves, de rasgos delicados, fruto fácil de talleres que trabajaban «en serie»: todo seguía la corriente de devoción personal de la época. De nada de ello tenía por qué quejarse la Iglesia; pero existían otros hechos bastante menos favorables a la causa cristiana.

El proceso que desde hacía años separaba en todo Occidente al arte de sus antecesores cristianos, presentaba síntomas evidentes en la Italia del Renacimiento. Se construía mucho para Dios, es cierto, pero ya no sólo para Dios como antes. Los fastuosos oratorios que los príncipes, tiranos y Papas construían en sus lujosas moradas, adornándolos con obras maestras, ¿eran en realidad lugares de oración o simples pretextos para espléndidas decoraciones? Igual al número de iglesias —y tal vez mayor— era el de palacios construidos en ese bello estilo florentino que iría haciéndose más leve a lo largo del siglo XV, con sus palacios Pitti, Riccardi, Rucellai, Strozzi y tantos otros de los que legítimamente se enorgullece Italia. Más que por fe cristiana parecían hechos para exaltar más allá de la muerte la vanidad de las vanidades, esas tumbas —cuya costumbre se extendió cada vez más— gigantescas y ricas que obstaculizaban las naves de las iglesias o se levantaban en las plazas públicas, como las esculpidas por Donatello para Juan XXII y Martín V, o las que en Nápoles construyó Camaiano para los príncipes de Anjou o las que en Verona elevaron los orgullosos Campionesi o los Scaligeri. La enorme moda de los cuadros al óleo destinados a adornar salas de fiesta y galerías, no es menos característica de esta evolución, y más aún la del retrato que nos ha valido, junto con tantas obras maestras, la rara dicha de penetrar en el profundo conocimiento de las almas de aquel tiempo aunque su sentido no ofrezca duda alguna: el arte, tanto o más que a alabar a Dios, iba enderezado a ensalzar al hombre en su individualismo y en su orgullo.

Pero su inspiración, ¿seguía siendo cristiana? Indudablemente, la casi totalidad (por lo menos) de los artistas permanecían fieles en

la práctica tanto como en las creencias. Aún era rara la incredulidad entre los hombres. Aun quienes no guardaban los diez mandamientos, aunque negligentes, considerábanse cristianos. Suele citarse el caso de Filippo Lippi que, siendo fraile, llevó una vida poco ejemplar, sin más regla que su placer y que, sin la menor intención sacrílega, hacía posar a sus amantes para pintar sus Madonnas. Pero es preciso recordar también el ejemplo de otro religioso, tan perfectamente puro y casto, luminoso y humilde, que la Iglesia lo ha beatificado, y cuyo nombre, «Fra Angélico», habla muy alto de la calidad de su alma. Entre ambos extremos, subsiste todo el vasto mundo de cristianos honradamente creyentes, pecadores como los demás, fieles a las prácticas religiosas de su tiempo, que desde luego no se pareció al nuestro. Entre ellos, un Donatello o un Masaccio dan la impresión de haber comprendido profundamente la experiencia cristiana y de haber querido expresar su sentido trágico.

Pero, aunque personalmente creyentes, los artistas de este período, en tantos aspectos admirables, ¿lo eran igualmente en el sentido de sus mayores de la gran Edad Media cristiana? La obra colectiva, objeto de la fe de un pueblo, en la que trabajaban anónimamente cientos de hombres, sin otra esperanza de recompensa que la silenciosa aprobación del Señor, ¿era todavía el objetivo perseguido por estas generaciones de artistas conscientes de sus méritos, cuyos nombres corrían de ciudad en ciudad y más allá de Italia, y que, realizada la obra de arte pensaban más en su propia gloria que en la de Dios? Individualista como toda la época, el arte del Renacimiento avanzaba cada vez más hacia un rompimiento con el profundo sentido de la comunidad cristiana: y uno de los sufrimientos de Miguel Angel será sentir esa separación.

Y sobre todo la contradicción que, como sabemos, es la ley del siglo, interviene en la esfera del arte como en las demás. Todos esos maestros que trabajaban en iglesias y conventos, que toman de la Escritura tantos temas admirables, abordados con verdadero respeto, ¿por qué al mismo tiempo consagran la parte más considerable de su vida y de sus talentos a motivos en los que el Cristianismo nada tiene que ver, a escenas mitológicas y temas paganos? A excepción de Fra Angélico, cuya obra, en su totalidad está incluida en los cuadros del Cristianismo, y cuyo genio está tan visiblemente ligado a las inspiraciones celestiales, que no nos lo imaginamos pintando las desnudeces del Olimpo, apenas hay un pintor de esta época que, junto a sus obras evangélicas no exhiba otras muchas de sentido totalmente opuesto. Al esculpir un Cupido con el mismo cincel que había tallado sus admirables profetas, Donatello hubiera escandalizado a los viejos maestros de Reims y Chartres. Y su caso es legión.

La influencia de tal contradicción era sensible aun en obras de estilo religioso. Es manifiesta una cierta ambigüedad, cada vez más notoria a medida que, seguros de sus medios técnicos, los artistas tendieran más a hacer obras capaces de seducir al público que de traducir profundos sentimientos religiosos. En los grandes conjuntos de Benozzo Gozzoli o de Piero della Francesca, la importancia concedida a los detalles pintorescos y suntuosos resultará excesiva en relación al tema religioso que inspira la obra. El desfile de los Reyes Magos no tenía otro designio que exaltar la gloria de los Médicis; y el cortejo de la reina de Saba el mostrar la belleza de las patricias de Umbría. Quedaba abierto el camino a cuyo término, los venecianos, con Bellini a la cabeza, abandonarían los temas santos por las grandes escenas oficiales; y en el que Carpaccio, con el pretexto de exaltar el martirio de santa Ursula, no pintaría más que brillantes cortejos.

Al término del primer período del Renacimiento, tal peligro se dejaba adivinar, pero no era todavía inminente. El conjunto de preocupaciones profanas no entorpecía aún la inspiración religiosa: escultores y pintores permanecían tan fieles a los viejos temas cristianos, aun tratándolos con distinto lenguaje, tanto que un hombre sinceramente creyente y amigo al mismo tiempo de las artes, como Nicolás V, podía perfectamente creer posible la utilización de tan maravilloso impulso en beneficio de la Iglesia. Pero, ¿qué iba a ocurrir si la corriente pagana vencía en la inspiración a la cristiana, y más

aún, si llevado por el orgullo, el arte se alejaba de su fe y se hacía a sí mismo su justificación, su razón de ser? ¿No existía aquí, para el propio Cristianismo, un verdadero riesgo de contaminación?

De las "humanidades" al "humanismo"

El problema se planteaba más gravemente todavía en distinto terreno, el del movimiento ideológico; pues, por admirable que fuese la floración artística, no constituía por sí sola el «Renacimiento»; en el orden intelectual se había producido otra explosión de savia creadora, cuyos resultados serían más decisivos para el porvenir de la civilización.

A esa explosión se la llama, con un término que nunca dejará de discutirse, *humanismo*. Su origen evidente puede atestiguarse en el movimiento apasionado hacia las literaturas antiguas, paralelo al que conduce a los artistas hacia las obras greco-latinas. Sus orígenes se remontan, cronológicamente, al siglo XIV, cuando Dante escoge por guía, en su misterioso periplo, a Virgilio, presentado como el arquetipo de la razón; cuando Petrarca (1304-1374) declara conceder más importancia al descubrimiento de un manuscrito antiguo que a la conquista de una ciudad, y redacta en latín —un latín bastante áspero por cierto— su epopeya *Africa* y sus trabajos sobre el menosprecio del mundo; o cuando Boccaccio (1313-1375), no satisfecho con ser, por su seductor y escabroso *Decamerone*, el fundador de la prosa moderna italiana, copiaba con mano erudita a numerosos clásicos latinos y se enorgullecía de ser el primer italiano que había leído íntegramente a Homero.

Al alborear el *Quattrocento*, ese interés por las letras clásicas se había convertido en irresistible manía. No había espíritu deseoso de cultura que se sustrajera a tal entusiasmo. En 1438, el Cardenal Nicolás de Cusa habla ya como de una revolución. Idéntico fervor al que impulsaba a los artistas a los campos de excavaciones, donde el menor pedazo de escultura antigua pasaba por un tesoro, arrastraba a los eruditos a la caza de manuscritos. Al acompañar al Papa al Concilio de Constanza, Poggio aprovechó la ocasión de explorar en Alemania castillos y conventos y sacó de su escudriñamiento obras desconocidas de Cicerón, Plauto y Tácito. Un astuto siciliano, al que algunos llaman bribón, de nombre Aurispo, hizo fortuna robando en Bizancio preciosa mercancía y vendiéndola en Venecia: cuando en 1438 hubo traído a Occidente el primer Platón completo, fue tenido por un gran hombre. Al abandonar a Oriente para instalarse en Italia, el futuro cardenal Bessarion, llevaba en su equipaje seiscientos manuscritos, con lo que encendió en dulce júbilo a todos los medios intelectuales. Y no era sólo la Roma de Nicolás V la que se enorgullecía de su prestigiosa biblioteca vaticana: en Florencia y Venecia, príncipes y gobernadores, y aun simples ciudadanos destinaban enormes sumas para reunir esos tesoros del espíritu.[1]

Había una verdadera pasión por las lenguas de Virgilio y Homero. Escribir en pulcro latín, puro, desembarazado de las escorias con que la escolástica lo había pisoteado, era la señal en que se reconocía a un espíritu de calidad. La poesía latina alcanzaba una perfección digna del siglo de Augusto. Y más aún, quizás, el griego se convirtió en objeto de una moda increíble: ¿dónde había quedado el tiempo en que esa lengua maravillosa dormía, casi muerta en rollos abandonados a las ratas? En Florencia, alrededor de Marsilio Ficino, un día determinado se prohibía hablar en lengua que no fuera la griega; y más adelante, en Venecia, entre los seguidores de Aldo, eso ocurriría toda la semana. Las mismas mujeres participaban en tan sabia costumbre: Cecilia Gonzaga, a los ocho años conjugaba todos los verbos griegos; Beatriz de

1. Desde su invención, la imprenta fue utilizada para la expansión de los venerables maestros. Los primeros editores italianos se dedicaron a publicar a Virgilio, César, Tácito y Tito Livio. El más célebre sería Aldo Manucio (1449-1515), impresor veneciano y notable erudito, cuyas ediciones griegas de texto perfecto y noble tipografía se cubrirían de gloria en toda Europa hasta nuestros días.

Este, a los quince sobresalía en ambas poesías clásicas. Tal conocimiento del griego y el latín sería en adelante norma de toda cultura humana. Cicerón, hablando de la herencia helénica había empleado el término *humanitas:* Leonardo Bruni lo aplicó a Roma lo mismo que a Grecia.[1] Así el calificativo de *humanus,* que en latín significa a la vez «cultivado», «cortés» y muchas otras cosas, vino a designar el conjunto mismo de un movimiento desencadenado por esa vuelta a las viejas lenguas.

Porque esta locura por el griego y el latín no era más que una de las muchas señales de una fiebre que minaba los medios intelectuales: fiebre de conocimientos, abrasador entusiasmo por las ideas. A imitación del antiguo grupo nacido a orillas del Iliso, se erigían *Academias* en las que, sin estatutos ni aprobaciones oficiales, hombres de cultura y gusto se reunían para discutir de arte y literatura. Príncipes y grandes señores se mezclaban con ellos en una exquisita familiaridad. ¿No participaban todos del mismo estado de ánimo? ¿y no les unía su más ferviente culto al «divino Platón»? Hoy no comprendemos —porque nuestra práctica en las cosas del espíritu va pareja con cierta pedantería— lo que de exultante y gozoso tenían aquellas asambleas en las que, en medio de un clima de viril amistad, de admiración y de crítica, todo lo que entonces contaba en el terreno del talento, la ciencia y aun el genio, se enfrentaba con los más altos problemas. En Florencia, creada por instigación de Cosme de Médicis, había surgido la primera Academia platónica, seguida bien pronto por otras, en Roma, Nápoles y, más tarde, por la «aldina» de Venecia donde el sabio maestro impresor iba a hacer un verdadero conservatorio del griego. Cambios incesantes y fecundos se cruzaban entre tales centros, y cualquier ocasión para dedicarse al bello ejercicio de las ideas era buena. En los concilios —en los de Basilea y Constanza, por ejemplo—, los secretarios apostólicos encargados de acompañar a los cardenales, discutían entre sí sobre Plauto y Terencio tanto o más que de teología y derecho canónico.

Igual que el arte, el humanismo tenía a su servicio una legión de hombres notables por diversos aspectos: de todos los medios y condiciones sociales: Papas, como Nicolás V, Pío II y, más tarde, León X; cardenales, como Bessarion, Bembo, Capránica, Bibbiena; clérigos, religiosos, superiores de órdenes como Traversari, Spagnoli, Canisio de Viterbo y Jerónimo Alejandro; pero también había laicos, grandes señores, entre los que destaca Pico della Mirándola, políticos como Salutati; diplomáticos, con Lorenzo Valla y Maquiavelo al frente, y aun banqueros como Manetti, que abandonó su pesillo para dedicarse al estudio; sin citar a tantos otros profesores, y hombres de letras, menos brillantes. ¡Sorprendente grupo este que actúa en todos los senderos del espíritu! A los comienzos del Quattrocento: Salutati, Canciller de Florencia, hacía redactar en el estilo de Séneca las actas oficiales y, su sucesor Leonardo Bruni, escribía la primera historia de su ciudad. *Poggio* (1380-1459), erudito descubridor de manuscritos, filósofo escéptico y maestro en el arte epistolar. Alberti, que sobresale como humanista tanto como arquitecto. En el grupo había griegos, emigrados de Bizancio, presididos por el cardenal *Bessarion,* Chrysoloras, Lascaris, Argyropoulos y Gemisto que para llamarse con un nombre parecido al de su ídolo, había escogido el casi sinónimo de Plethon. Seguía *Marsilio Ficino* (1433-1499), médico favorito de Lorenzo el Magnífico, y en cuya escuela fue Platón el maestro oficial. Pero entre ellos sobresalen dos príncipes atractivos, inteligencias agudas, cerebros rebosantes de ideas: *Eneas Silvio Piccolomini,* futuro Papa, y el maravilloso *Pico della Mirándola* (1463-1494) que, como un relámpago, atravesaría su época aureolado de belleza, de genio y del prestigio de un saber universal. Con Lorenzo Valla, el humanismo se hacía crítico, dialéctico, casi «volteriano» —si podemos llamarlo así—, mientras que en manos de Angel Policiano y Sannazaro, ese mismo humanismo se apasionaba por el juego de cadencias poéticas. En Roma, una segunda Academia, rival de la florentina, elevaba a lo más alto a Pomponio

1. En tal sentido se habla aún de «humanidades clásicas» y de «estudiar humanidades».

Leto, Perotto y *Platina* (1421-1481); se llevaba el amor a la antigüedad hasta darse nombres latinos y griegos disfrazados de vestidos clásicos, y celebrar las fiestas según el calendario de Roma y no el de la Iglesia. Había, evidentemente, en un grupo tan numeroso, personas excelentes y dudosas; admirables unas y discutibles otras y hasta —como veremos— francamente escandalosas.

De tan denso bracear de tesis, trabajos e ideas que chocaban entre sí, ¿qué iba a salir? Mucho bien, de seguro; y puede proclamarse, con Marsilio Ficino, «siglo de oro» a esta edad en que la gramática, la elocuencia, la poesía y la historia alcanzaron tanto honor; en la que tan exquisitamente fueron practicadas las lenguas clásicas y las viejas obras maestras fueron desembarazadas de la suciedad en que tantas generaciones de copistas las habían sumido. La fiebre de conocimientos que encendía a estos hombres hallaba en el antiguo humanismo el mejor de los acicates. El famoso precepto de Terencio —«Soy hombre y nada humano juzgo ajeno a mí»— era uno de esos motivos de tan singular contenido. Penetrar hasta el corazón de ese misterio que es el hombre; indagar también en la entraña del mundo y de la vida, eran empresas tan necesarias como dignas. Muchos de estos intelectuales y artistas sintieron una intensa pasión por las ciencias: Leonardo de Vinci obtuvo permiso para la disección de cadáveres; Maurolyco de Lesina, al crear la óptica, reprodujo el arco iris con un prisma y demostró que el cristalino del ojo es una pequeña lente; y el napolitano Juan Bautista Porta, a través de enormes fárragos, adivinó los primeros principios de las Ciencias Naturales. En Brescia, Nicolás Tartaglia, genial matemático, llegó a resolver ecuaciones de tercer grado; y Jerónimo Cardano, su discípulo, llegaría aún más lejos: así pues, el progreso era evidente en todos los terrenos.

Pero ese mismo progreso involucraba serios problemas. Ya no se desarrollaba conforme a los viejos cánones: la mutación de los estudios llevaba consigo un cambio de métodos. Lo que en adelante importaba, lo que ofrecía confianza, era la observación, la experiencia, el estudio de la naturaleza. Crecía en importancia el espíritu crítico. Lorenzo Valla aplicaba a los textos sagrados los métodos de análisis filológico que les restaban prestigio. Se buscaba la verdad, según una mayeútica socrática, en el libre cruce de ideas. De golpe, la vieja escolástica, que tenía por base a la Revelación y sin cesar recurría a los argumentos escriturísticos y tradicionales, ¿no parecía haber quedado atrás? ¿Iba a ser relegada, injustamente, entre los polvorientos despojos del pasado, de los que creía haberse deshecho la joven generación? ¿Sería esta ruptura peligrosa para la Iglesia y el Cristianismo? En cuanto a los métodos críticos puestos de moda, indudablemente podían ser útiles aplicados a los sagrados textos y a los escritos de la tradición: se separaba abundante escoria, se descartaban numerosas leyendas (Lorenzo Valla resultó un especialista en tales menesteres), pero también existía el riesgo de que, al aplicarse a las verdades de fe, pudieran resultar bastante perjudiciales. Bien estaba burlarse de los apócrifos, tan caros a las gentes medievales, y probar la inexistencia de la célebre «Donación de Constantino», pero ¿no llevaría este mismo camino a discutir la autenticidad de los *Evangelios* o la autoridad del Papa? La experiencia de la Academia romana demostraría la realidad de este peligro.

Y había algo quizá más grave. En el antiguo humanismo existe algo más que simples datos de cultura y de expresión; algo más que «humanidades»: hay cierta concepción del mundo, determinada actitud ante la vida: «¡Oh, Asclepíades! gran milagro es el hombre». La frase de Hermes Trismegisto brotaba en todos los labios; era como una embriaguez. Objeto de estudio —Sócrates había dicho: «¡Conócete a ti mismo!»— el hombre tiende a ser algo más: el único centro de interés, la norma de todo, la medida del mundo. Conforme el siglo avance, el humanismo se convertirá cada vez más en una doctrina fundada sobre el hombre, su «milagro», sus poderes ilimitados.

Era evidente el peligro de total subversión. No es el hombre, sino Dios, quien ostenta el primer puesto en la perspectiva cristiana. Verdad es que el Cristianismo es en cierto sentido un

humanismo, muy profundo, puesto que reconoce el carácter único del hombre, por el que es destinatario de la Revelación. La máxima de Terencio, bien entendida, es cristiana: define la caridad de Cristo. Y bien podía reconocerse el Cristianismo aun en los elementos proclamados por el humanismo como esenciales al hombre. La razón: la Iglesia nunca le había negado su puesto, sino al contrario; basta con abrir la obra de Santo Tomás para convencerse. La naturaleza: desde hacía tiempo la exaltaban los libros santos, y la Iglesia había siempre rechazado como heréticas las doctrinas que, desde el docetismo y la gnosis hasta los cátaros, habían pretendido condenarla. Pero el Cristianismo, ensalzando a la naturaleza, la somete a la gracia; si emplea la razón, es para ordenarla a la fe; aun cuando exalta al hombre lo hace en cuanto ve en él la imagen divina. El peligro radicaba en que prevaleciera el orgullo y que el hombre, él solo, natural, razonable, decidiera prescindir de Dios.

Desde luego, muchos de los humanistas del Renacimiento italiano se esforzaron como cristianos, en mantener la alianza entre las nuevas doctrinas y la fe religiosa, a la que permanecían sometidos. Marsilio Ficino, autor de un tratado sobre la *Verdadera Religión*, trataba de mostrar la profunda correspondencia entre Cristianismo y alma humana, dando a los textos antiguos un sentido cristiano, reconociendo en el platónico amor a la belleza esparcida por el mundo una especie de prefiguración de la Verdad revelada, edificando sobre estas bases una forma de apologética en la que trataba de probar la relación del Cristianismo con las mejores llamadas del corazón: adivinaba, de modo aún indeciso, una espiritualidad humanista cristiana. En medio de muchas divagaciones, en las que se mezclaban extrañamente a los dogmas «kabala» y paganismo —lo que le valió diversos disgustos con la autoridad religiosa—, Pico della Mirándola, concebía con más firmeza un humanismo en que la naturaleza, exaltada por la belleza, la inteligencia y el genio, no encontraba su perfección sino por la gracia; sapientísimamente se ponía en guardia frente a los excesos a que podía llevar al hombre esta naturaleza, y recomendaba una ascesis; igualmente se levantaba contra el excesivo culto de las bellas letras, que hubiera deseado volver hacia Dios. Semejantes espíritus —de haber logrado imponer sus puntos de vista— hubiesen establecido entre humanismo y religión cristiana, una síntesis semejante a la surgida más tarde, en los tiempos de San Francisco de Sales. Pero resultaban una minoría y sus sueños, aunque compartidos por un Lefèvre d'Etaples, un Erasmo o un Tomás Moro, no trascendieron a la realidad.

La mayoría de los humanistas permanecieron fieles al Cristianismo, creyentes o en todo caso respetuosos con los dogmas y costumbres. Petrarca, su jefe, había lanzado aquel grito admirable: «Cuanto más oigo hablar contra la religión, más amo a Cristo y más fuerte me siento en mi fe.» Las ironías, bastante crueles, con que algunos de ellos —aun clérigos— se burlaban de los frailes y alto clero, no deben ser tomadas en serio: forman parte del folklore del tiempo y no prejuzgan las profundas convicciones de esos hombres. Si, como veremos, entre la abigarrada turba de los humanistas surgen pronto algunos espíritus fuertes e impíos, no hay que olvidar el gran número de almas piadosas que no sospechaban que, al apasionarse por Platón o Virgilio pudieran poner en el menor peligro su fe. El buen camaldulense Traversari, editor de San Juan Crisóstomo; su discípulo Manetti, que dedicó su vida a confrontar el texto de la *Biblia;* Matteo Vegio, biógrafo de San Bernardino (a quien debemos también una descripción de la basílica de San Pedro que nos permite hacernos una idea de lo que era la vieja obra constantiniana) y ese admirable *Vittorino de Feltre,* fundador de la *casa giocosa* donde se educaba la juventud noble de Mantua, y precursor de la moderna pedagogía cristiana: la lista sería interminable, sobre todo a comienzos de este período; pero aun a fines del *Quattrocento,* Savonarola obraba en Florencia numerosas y resonantes conversiones entre los platónicos y otros selectos espíritus de la ciudad.

Unicamente —y aquí estaba el verdadero peligro—, la mayor parte de los humanistas, sinceros cristianos, dejaba coexistir con su fe, en

el centro de sus pensamientos, a cierto paganismo de cuya inconciliabilidad no se daban perfecta cuenta. Contradictorios como toda su época, encontraban tan normal ir a misa como tener en su casa —es el caso de Marsilio Ficino— una lámpara encendida ante el busto de Platón. No calculaban hasta qué punto resultaría inquietante ese amor de la naturaleza que enseñaban, si no se le imponía la estricta barrera de la moral. Y la exaltación del hombre que profesaban —y que en aquel clima no encontraba más que complacidos oyentes— les llevaría, sin preverlo, a colocar al hombre como rival de Dios.

Ante semejante situación, ¿cuál era la actitud de la Iglesia? Hay que reconocer que su posición era bastante difícil para ver con claridad y alejar el peligro. ¿No eran acaso sus mismos hombres los que se disponían a lanzar las nuevas modas y poner en marcha los bellos estudios humanísticos? Crecía el entusiasmo por el latín, pero, ¿no era ésa su lengua oficial, la de la liturgia y los Santos Padres? ¿No beneficiaban acaso San Agustín, San Jerónimo y los griegos San Juan Crisóstomo y San Gregorio Nazianceno esa corriente que arrastraba a los eruditos hacia los tesoros del pasado? La enseñanza parecía rejuvenecida, vivificada por nuevos métodos, pero ¿no había sido la *Ecclesia Mater* la protectora de toda pedagogía en los días sombríos en que sólo sus monasterios y catedrales podían proteger a maestros y discípulos? Por otra parte, permanecían en sus manos los más altos estudios, en Pavía, en Milán, Padua y Roma, donde el Colegio de la Sapiencia volvía a adquirir toda su importancia y donde el cardenal Capránica fundaba, para estudios de teología, un colegio que bien pronto se haría célebre (1460). Aun en la posición doctrinaria de los humanistas, la Iglesia podía reconocer sus huellas. Si triunfaba el platonismo, esa corriente ya había fluido a través de San Agustín y otros Padres, del pseudo-Areopagita sobre todo, sin hablar de Boecio, «padre de la escolástica». Platón proclamaba la existencia de Dios creador de todas las cosas, expresión de la suprema belleza que el hombre reconocía en la Creación; tal vez era exagerado llamarle el «Moisés heleno», pero un exceso así no era culpable. Y si el humanismo se apartaba de Aristóteles —y de Santo Tomás, su discípulo—, ¿no era para implantar en vez de su razón lógica otro camino, místico y sensible, que llevaría igualmente a la única verdad? Nada de esto parecía peligroso.

Los historiadores de nuestros días que han estudiado el comportamiento de la Iglesia en relación con el humanismo, están divididos en dos opiniones. Unos —por ejemplo, Baudrillart— aunque admitiendo que los Papas y cardenales manifestaron una *excesiva indulgencia*, juzgan que la Iglesia hizo bien «en asociarse al movimiento que arrastraba al espíritu humano» y que era irresistible. Los otros —un Jean Guiraud, pongo por caso—, sin negar que el Renacimiento y el humanismo hayan aportado mucho al Cristianismo, observan que el papel de la Iglesia no es unirse pura y simplemente a las corrientes de los tiempos, aunque sean irresistibles, y que debía haber luchado con más vigor frente a las tendencias dañosas que era posible adivinar. La sabiduría, evidentemente, hubiera estado en que la Iglesia aceptara del humanismo lo que era aprovechable para su propio rejuvenecimiento, inspirándole sus principios: así lo había hecho —o intentado—, en otro terreno, frente al Imperio romano, al caos bárbaro y a la violencia feudal. Pero en ese juego, ha sido siempre difícil preservar a la sociedad cristiana de la contaminación, porque aquélla está compuesta de hombres que no ven con la misma claridad y que están hechos de carne y sangre. Para resolver el grave problema planteado en el brillante *Quattrocento*, hubiera sido necesario un genio capaz de abarcar todas las aportaciones de la época y coordinarlas con la Revelación cristiana: pero faltó este segundo Santo Tomás, y la Iglesia tuvo que avanzar en la indecisión y la incertidumbre por terreno tan movedizo.

Tres Papas, el humanismo y los turcos

El pontificado de Nicolás V había sido una edad de oro para los humanistas. Ya antes habían vivido Pontífices amigos de las letras: Inocencio VII, preocupado en plena crisis del Gran Cisma, por reconstruir la Universidad romana; Martín V, que, ayudado por Caprânica, pobló de intelectuales el colegio de secretarios apostólicos; Eugenio IV, a quien debía su brillo la «Sapiencia» y que tuvo el gran mérito de descubrir y proteger al gran humanista cristiano Traversari. Pero, con Nicolás V, todo resultaba muy distinto. El joven Tomás Parentucelli no contaba más que con amigos entre los humanistas. Y llegado a Pontífice, no se había dado tregua en llevar a Roma a los más posibles. El daño estuvo en la no demasiado rigurosa selección; perdónesele que llevara a un Fidelfo, que sólo era un fatuo; pero un Poggio y el Panormita, eran, moralmente, todo menos recomendables; y no había resultado muy oportuno ensalzar a Lorenzo Valla, como lo había hecho Nicolás V, cuando el anticlericalismo del napolitano causaba tal escándalo, y en un tiempo en que era difícil llamar la atención sobre tal punto. Pero, en su indulgencia, el Pontífice no quiso pensar más que en el brillo que la presencia de tantos admirables espíritus depararía al solio papal.

¿Iban a seguirle en este camino sus sucesores? Acontecimientos de otro orden les preocuparían hasta el punto de parecer robarles lo mejor de sus actividades y su atención. Por entonces, precisamente, el Occidente tuvo conciencia del peligro turco. La caída de Constantinopla no señalaba el término del esfuerzo musulmán, sino que, por el contrario, bien parecía que sus proyectos eran anexionarse toda Europa. Se recordará que, apenas triunfador de Bizancio, Mohamed II lanzó a sus tropas al asalto de la Valaquia, Servia y Hungría. A pesar de la heroica resistencia de Juan Hunyada y de Scanderberg, el avance de la media luna parecía entonces irresistible: cada año señalaba un nuevo triunfo del asaltante: en 1458, caía la Morea y la bandera del Profeta flotaba sobre la Acrópolis; en 1459 era conquistada Servia, seguida pronto por la Herzegovina; y una tras otra sucumbieron las islas del Egeo; en 1470, Venecia se dejó arrebatar Negroponto, ciudadela de Eubea. Y diez años después, la terrible marea llegaba a Italia; en 1480, Otranto fue saqueada por tropas turcas, y toda la península lanzó un grito de horror y desesperación.

Se comprende que, en semejante situación, el sucesor de Nicolás V considerara su primero y único deber enfrentarse al Islam. Se trataba de un hombre de dignas costumbres, pronto eclipsado, cuyos principales títulos a la tiara fueron precisamente su edad de 67 años y la esperanza que dejaba a los demás de no ocupar por demasiado tiempo el solio de San Pedro, así como la comodidad que ofrecía a los Orsini y Colonna para ponerse de acuerdo sobre un extranjero. Porque era español y, permaneciendo en la oscuridad, su apellido no hubiera alcanzado la fama si su familia no se encargara más tarde de hacerlo extrañamente célebre: se llamaba *Alonso Borja* (los italianos dirían *Borgia*). Sin embargo, durante los tres años que pasó en el Vaticano (1455-1458), Calixto III estuvo bien lejos de ser inactivo: a su llamamiento, Juan Hunyada y San Juan de Capistrano lanzaron contra el turco la contraofensiva que salvó a Belgrado en 1456; al año siguiente, la flota que el Papa había creado, se apoderaba de veinticinco naves turcas. Hubiera deseado emprender una verdadera cruzada, y sondeó a los grandes reyes, apremió al de Francia (entonces ocurrió la vindicación de Juana de Arco) y se dedicó a preparar la empresa: pero todo fue en vano, porque la hora ya había pasado.

Un Papa tan ocupado por la tarea política, no podía tener tiempo para los placeres del espíritu. Los humanistas no hallaron en él a un *padre* como lo había sido Nicolás V; pero al menos no los alejó de sí, conservando cerca incluso a Valla, ya que, legítimo español medieval, Calixto III no podía adivinar que el humanismo pudiera plantear algún problema a la Iglesia. Y sin embargo, este hombre de bien y verdadero cristiano, puede ser tenido por uno de los mayores responsables de la degradación que el ambiente del Renacimiento acarrearía a la Igle-

sia. Tienen fama los españoles de mantener muy vivo el sentimiento de familia: y un espíritu tan natural aparece reforzado por serias consideraciones políticas en el caso de Calixto III. Sentíase «extranjero» en Roma. Sabía bien que el Sacro Colegio alimentaba el deseo de dominar más o menos el solio pontificio; antes de cada elección, los cardenales intentaban imponer al futuro electo una serie de condiciones que limitaban su autoridad. Para sentirse menos solo y menos débil, el Papa Borgia llamó junto a sí a otros Borgia: a los laicos les concedió una *condotta*, es decir: licencia de reunir mercenarios para la defensa del patrimonio pontificio; uno de ellos fue hecho gonfaloniero de la Iglesia. Pero había algo más grave: la Curia y las oficinas del Vaticano fueron confiadas a otros Borgia, clérigos, o hechos clérigos ocasionalmente. El *nepotismo* (que no era ninguna novedad, desde que Eugenio IV había largamente dotado a sus sobrinos Condulmieri), explicable por esas circunstancias, se convertiría en una de las peores causas de la decadencia de la Iglesia. De los tres sobrinos a quienes Calixto III dio la púrpura, ninguno la merecía por sus propias virtudes: es lo menos que podemos decir: uno de ellos era un cínico seductor, *il più carnal uomo* dirán los romanos; brillante y valeroso, gran artista, pero poco recomendable moralmente. Se llamaba Rodrigo Borgia y era el futuro Papa Alejandro VI.

Al morir el español, la mayoría de los cardenales se puso de acuerdo para elegir a un italiano. Fue el Cardenal Capránica, que hubiera sido un gran Papa de no haber seguido pocos días después a su antecesor al sepulcro. Otra personalidad ocupaba en el Sacro Colegio un puesto si no indiscutible, sí considerable; a pesar de las resistencias de algunos, especialmente del cardenal de Estouteville, resultó electo. No era otro que el brillante Eneas Silvio Piccolomini, a quien hemos visto introducirse a través de todos los acontecimientos de la más reciente historia con insolente gracia y excepcional suerte. Puesto en cada ocasión al servicio de eclesiásticos de altura, desde Capránica al antipapa Félix V, presto a abandonar el barco antes de que hiciera agua, conciliarista en los días en que parecía triunfar el Concilio de Basilea, y más papista que el Papa cuando Eugenio IV tomó con mano férrea el timón de la *navicella*, era por encima de todo un hombre hábil. Naturaleza compleja y típica de su tiempo, cambia de humor y de conducta igual que de convicciones, ardiente, tumultuoso, galanteador y autor de obras licenciosas en su juventud, más tarde, al ser ordenado sacerdote, sin demasiado entusiasmo —*timeo continentiam*, confesaba— domó su carácter, convirtiéndose en un hombre piadoso, severo, devoto hasta el punto de hacer una peregrinación descalzo; y, sobre todo, con una inteligencia viva, un espíritu preparado, y un juicio agudísimo sobre los hombres y las cosas. Tenía cincuenta y tres años cuando llegó a ser *Pío II*.

Por desgracia, la Providencia no le dio tiempo para mostrar todas sus posibilidades. Durante seis años de pontificado (1458-1464) apenas pudo iniciar lo que hubiera sido su gran política. Humanista relacionado con lo más selecto de la intelectualidad de su tiempo, llevó al Vaticano a numerosos humanistas: pero no lo hizo con aquella excesiva confianza de Nicolás V. Amaba y animaba a los artistas: los admirables frescos de Pinturricchio que decoran la Biblioteca de Siena, encargados por su sobrino el futuro y efímero Pío III, rinden justo homenaje a su gusto, lo mismo que esa preciosa villa que hizo levantar en la plaza de su ciudad natal, que aún lleva su nombre: Pienza. La Academia romana de Leto y Patina recibió grandes estímulos del Papa, por más que le pareciera un tanto excesivo el entusiasmo pagano que allí se ostentaba; el mismo Pontífice redactó sus *Comentarios*, que constituyen un verdadero arsenal para el historiador; soñaba con escribir, a la manera del Dante, un viaje a los infiernos, conducido por San Bernardino de Siena y, cuando los panfletistas le recordaban que su literatura juvenil no había sido tan ejemplar, respondía valerosamente que repudiaba sus anteriores ligerezas: *Aeneam rejicite, Pium accipite*.[1]

De hecho, este intelectual llegado a Papa,

1. «Dejad a Eneas y aceptad a Pío.» *(Nota del Traductor.)*

asumió con toda la fuerza de la inteligencia de que era capaz la carga de la Iglesia: ninguno de los grandes problemas de su tiempo le fue indiferente: impedir que Nápoles —donde Fernando de Aragón sucedía a los Anjou— promoviera la guerra en Italia del Sur; mantener el orden en Roma, donde un cierto Tiburzio tramaba una vana conspiración; acabar con la ambición de Segismundo Malatesta; despertar a Alemania y procurar la vuelta de la paz a Bohemia, tan maltrecha por la guerra hussita; mantener un hábil juego político con Luis XI. para que la Pragmática Sanción dejara de hacer del rey de Francia el casi absoluto jefe del clero galo; sobre este ancho teclado, Pío II compuso de la mejor manera. Pero, sobre todo, le domina una idea: un singular pensamiento que muestra hasta qué punto este personaje típico del Renacimiento era un medieval tardío: deseó organizar una cruzada, y unir a toda la Cristiandad contra el turco. Pero el congreso de Mantua, al que intentó convocar al Emperador, a los reyes y príncipes, le desilusionó y le hizo comprender que la Cristiandad estaba muerta y que Europa apenas estaba naciendo. Casi solo, para salvar el honor, resolvió comenzar la lucha;[1] reunió una flota en Ancona, a la que Venecia sumó algunas desdeñosas naves. Pero, atacado por la peste cuando organizaba la partida, Pío II murió lúcido, inquieto y tal vez desesperado.

Tras un Papa entusiasta del humanismo, uno que lo había casi totalmente ignorado; y después otro que le devolvió su favor: ¿no era ésa la ley casi constante de alternativas que hacía suceder un Pontífice a otro de tendencias y temperamentos distintos? El inaudito mérito de Paulo II (1464-1471) consistió en ver que el más grave problema planteado a la Iglesia era éste: la influencia insinuante, cada vez más profunda en la sociedad, de una ideología que amenazaba cada vez más a la fe cristiana. Mérito inaudito, porque este hombre encantador no era una inteligencia privilegiada. Veneciano, amigo del lujo como se sabía serlo a orillas del Gran Canal, aunque se hubiera permitido rechazar los valiosos regalos de los embajadores extranjeros, con motivo de su elección, nada tenía de asceta. El Palacio de Venecia que hizo construir —y que andando el tiempo había de ocupar Mussolini— testimonia aún su gusto por el decorado; en su pontificado alcanzaron máximo esplendor las fiestas romanas, carnavales y triunfos. Paulo II se ocupaba con menos intensidad que su predecesor de los grandes intereses de la Iglesia; la lucha contra los turcos se redujo a algunas palabras, que no impidieron la caída de Negroponto; sus discusiones con Luis XI no condujeron a nada, y al conceder el capelo cardenalicio a Juan de la Balue, no enriqueció desde luego al Sacro Colegio con una buena aportación. Si procuró, con esa excepción, llevar a las dignidades eclesiásticas a hombres de mérito, no impidió tampoco que cardenales a lo Rodrigo Borgia llevaran la vida menos ejemplar.

Pero fue este gran señor blando y frívolo quien primero planteó la verdadera cuestión. No puede tachársele de haber sido un bárbaro como afirmaron los humanistas de Roma —después de su muerte, claro; ¡eran lo bastante prudentes!...—. Amó las artes, favoreció a los sabios y a las escuelas; hizo restaurar monumentos antiguos, como los arcos de Tito y Septimio Severo y la estatua ecuestre de Marco Aurelio y, ayudado por el cardenal Juan de Torquemada y el «corrector» Busi, editor de los clásicos, animó a los impresores a instalarse en Roma. Pero le inquietaban las tendencias observadas en ciertos humanistas. Comenzó por separar del «Colegio de escritores de breves», especie de secretariado general del Vaticano, a los intelectuales demasiado avanzados, y a Platina, que había protestado en insolentes términos, le encarceló tras un largo interrogatorio. Después, cuando en la Academia romana, en la que Leto se proclamaba *Pontifex maximus*, surgió una conjura de intelectuales a lo Porcaro —¡a lo Graco y Catilina!— con reuniones secretas en las

1. Entonces intentó una extraña salida: escribió a Mohamed II una detallada y calurosa carta para persuadirle la conversión al Cristianismo y convertirse así en emperador de Oriente. Pero el sultán conquistador no debió sentir la vocación de Clodoveo...

Catacumbas, él y sus amigos fueron encerrados en el castillo de Sant'Angelo, de donde no salieron hasta suplicar el perdón, con humildad que nada tenía que ver con la heroica entereza de sus grandes antecesores. «Si Dios me da vida —exclamó el Papa después de abortada la conjuración—, prohibiré el estudio de esas historias absurdas, de esas hueras poesías, llenas de herejías y ruindades.» Propósito sabio. ¿No era ya tiempo de que la Iglesia opusiera un dique a ciertas corrientes del gran río del Renacimiento? Paulo II tiene a su favor el haberlo pensado.

La era de Maquiavelo

Porque, a medida que se desenvolvía el humanismo, cada vez eran más claros los rasgos que indicaban una amenaza para la fe y, entre sus prohombres, surgían individuos para quienes el Cristianismo tenía progresivamente menos significado. La coexistencia de tendencias paganas y doctrinas tradicionales observada más o menos entre todos los humanistas, llegaba en algunos a una evidente hegemonía de las primeras sobre las segundas. Junto a eruditos cristianos que honradamente veían en la cultura grecorromana un medio de ensanchar las bases de la fe, y adivinaban en el antiguo ideal a un aliado de la moral evangélica, crecían en importancia otra clase de hombres que contaba seguramente con espíritus distinguidos, pero en la que también pululaba el escritor sin fe ni ley, jactancioso y servil, entregado a los tiranos y presto a revolver los peores instintos. Oponíase cada vez más al humanismo cristiano, un humanismo pagano, decidido desde sus comienzos. La Iglesia, clarividente, debiera haber reconocido a verdaderos enemigos en un Poggio, un Valla, un Panormita y un Filelfo, a quienes había permitido influir demasiado la excesiva indulgencia de algunos Papas.

Y sin embargo, bien pronto —ya desde Petrarca— los espíritus más sagaces habían presentido el peligro. El santo y sabio dominico Juan Dominici, después de 1404, en un breve opúsculo *Noctis lucula* —«Lucecilla de la noche»— había puesto en guardia al canciller florentino Salutati contra las desviaciones paganas de la corriente intelectualista. «Es más útil para los cristianos —decía— trabajar la tierra que entregarse a la lectura de libros paganos.» Pero en su obra no se quiso ver más que una muestra de elocuencia cristiana. No era menor el peligro de que los escritores y artistas trataran de hallar, en el antiguo paganismo, una justificación para una concepción de la vida radicalmente opuesta a la cristiana. Cuanto más atrás quedaban los años del *Quattrocento*, mayor se hacía el riesgo.

Primero surgió una campaña, bien preparada, contra la Iglesia y su autoridad; era cosa fácil: ¡la misma Iglesia se prestaba tanto a la crítica! No se respetó nada. Para Poggio, precursor de Voltaire, los sacerdotes no eran más que bribones que «so capa de la fe, no buscaban más que enriquecerse sin trabajar». Por otra parte, ¿no sabe todo el mundo que su conducta es un continuo escándalo? El ejemplo procede de lo más alto, de la Curia, a la que «afluyen en tal medida los vicios del universo, que se ha convertido en su espejo». Vicios que enumeraba con alegría Lapo de Castiglionchio: «orgullo, avaricia, hipocresía, jactancia, glotonería, lujuria, perfidia y cobardía...» Menos aún se respeta a los religiosos: su pretendida vocación monástica es una treta engañosa para embaucar a los fieles. Los monjes son el blanco de los panfletos de Poggio, Leonardo Bruni y Filelfo; en cuanto a las religiosas, «las mozas de partido son más útiles a la humanidad», asegura Lorenzo Valla. Es asombroso pensar que hombres que profesaban tales doctrinas fueran funcionarios pontificios, pero la verdad es que un Poggio, por ejemplo, lo fue durante cincuenta años.

Evidentemente, los métodos de la Iglesia eran tan atacados como sus hombres. La vieja escolástica, en particular, resultaba el objeto de todos los sarcasmos: inútil cháchara, discusiones ociosas, castillos en el aire. De hecho, no sólo se atacaba al método: también el fondo ideológico, parte por parte, y toda la teología católica era echada por tierra. Comenzaba a dejarse sentir una actitud intelectual del todo

ignorada por la Edad Media: el escepticismo en materia religiosa. He aquí un hecho capital, tal vez el más importante de toda la historia espiritual del Occidente cristiano: señala el nacimiento del «mundo moderno» el comienzo de sus errores y traiciones. Tal escepticismo se encontraría en adelante en determinados espíritus, más o menos consciente y afirmado, pero siempre ganando terreno. No demos importancia al de Boccaccio, que aún guarda las formas dentro de un relativo respeto a la Iglesia, aunque dejando entender, en su célebre novela *Tres Anillos*, que todas las religiones son iguales. Pase el escepticismo de Bembo que declaraba no desear leer su breviario por miedo a que con el contacto de su pedestre latín se le estropeara el gusto; por más que en labios de un cardenal, estas expresiones resulten bastante singulares. Toleremos aun el de Policiano, que prefería las odas de Píndaro a los salmos de David, y confesaba no haber abierto más que una vez en su vida los *Evangelios:* bien sabemos que el poeta no tenía de canónigo más que el título... ¡y las rentas! Pero, con respecto a otras personas, se trataba de un escepticismo más resuelto y básico, una negación de los dogmas, un alejamiento más o menos completo de la fe. Lorenzo Valla minaba sistemáticamente las bases de la moral cristiana, asegurando que la de Epicuro valía bastante más; Marsupini, sucesor de Bruni en la cancillería de Florencia, rechazó los Sacramentos en el momento de morir (cosa que no evitó que su ciudad natal le erigiera un magnífico mausoleo en la iglesia de Santa Cruz). Miembros de la Academia romana, como Platina y Leto, se portaban —si es lícito usar un término anacrónico— como verdaderos librepensadores, dignos de Homais; Pomponazzi negaba la inmortalidad del alma, y al instante de su muerte, reafirmaba todavía la creencia en una muerte total y definitiva; en cuanto al poeta napolitano Pontana, fundador de la Academia Pontaniana, rival de la de Roma, no hubo dogma cristiano al que no llenara de sarcasmos, con un estilo en que imitaba a Luciano, con el pretexto de acabar con las supersticiones. Y citaríamos tantos otros tipos de esa clase de espíritus irreligiosos, cuya especie se multiplicará a lo largo de los tiempos modernos. Por lo demás, eran prudentes en sus actitudes, prontos a excusarse y proclamar su sumisión a la santa Madre Iglesia, seguramente por miedo a que la Inquisición aguzara el oído. Pero el Santo Oficio, al menos en Italia, parecía tener el oído duro para con esta clase de blasfemias, y acumulaba tesoros de indulgencia sobre los humanistas de toda especie.

¿Y qué proponían esos hombres en lugar de la fe cristiana, que para ellos no era sino una nuez vacía? Un ideal pagano, tomado —según aseguraban— de los clásicos modelos, pero que nada tenía de común con las verdades de la religión y las normas de la verdadera moral. La concepción cristiana de la vida descansa sobre la certeza de que la naturaleza humana, corrompida por el pecado, necesita la ayuda de Dios para encontrar de nuevo su integridad; a esto se añade que el hombre, sobrenaturalmente, participa de la vida divina si lo merece con sus obras y recibe la gracia de Dios. A esta concepción se ajustaban los humanistas cristianos, Marsilio Ficino y Pico della Mirándola. El paganismo descansa sobre una concepción radicalmente distinta: sólo la naturaleza condiciona cuanto hay sobre la tierra: constituye el objeto del conocimiento y de la acción, y el concepto de valor que permite discernir lo que es justo, sano y perfecto: tales eran las bases sobre las que sólidamente edificaba el humanismo pagano.

El *Sequere naturam* [1] se convirtió en axioma y regla de conducta. Rabelais, en Francia, formularía el comentario más completo a ese proverbio, al inventar la abadía de Thelème, cuya máxima de vida sería: «Haz lo que quieras, porque los hombres libres, bien nacidos y educados, poseen por naturaleza un instinto y aguijón que indefectiblemente les empuja a hechos virtuosos.» ¿Tenían idénticas ilusiones sus maestros? ¿No era para ellos este «seguir a la naturaleza» lo mismo que obedecer a los instintos, sin preguntarse por su valor moral? ¿Qué tenía que hacer aquí la Revelación cristiana? No era más que una traba: la verdadera Revelación es la del hombre que llena toda su natu-

1. Sigue a la naturaleza. *(Nota del Traductor.)*

raleza, que da de sí el máximo: que «vive su vida».

Llegamos con esto a la médula de la nueva civilización, a su explicación decisiva. Se proclama el ideal de la *virtù*, palabra casi intraducible, que significa la cualidad del alma del hombre totalmente afirmado, resuelto a llegar por sí mismo a su último fin y a su perfección. Nada importa que entre esas cualidades que debe desarrollar hasta el extremo, haya algunas de las que la moral llama defectos y vicios. La *virtù*, la verdadera grandeza, se manifiesta tanto en el crimen como en la obra de arte. Los magníficos y terribles animales de acción que son los tiranos de la época y que, con su perfidia y crueldad cumplen toda su «virtualidad» propia, son modelos de *virtù;* idéntico ejemplo ofrece el financiero que triunfa a golpe de florines. La importancia adquirida por el concepto de «genio», desconocido en la Edad Media, es característica de la época. El hombre, convertido en soberano de su propio destino, constructor de su existencia y de su obra, es el ideal a que se tiende: al pie de la letra, un «superhombre»; [1] Nietzsche no hará más que expresar el sueño del Renacimiento al escribir siglos después: «El hombre es algo que quiere superarse.»

Todavía, en esta concepción, existe algo de grandeza luciferina, recognoscible en los príncipes de la gran separación. Pero, para hombres de inferior nivel y de menos preocupación por la *virtù*, seguir a la naturaleza suponía simplemente ceder a los instintos menos nobles, aquellos en los que el hombre se degrada aun cuando crea perfeccionarse. He aquí el origen de esa sensualidad y bajo libertinaje que caracteriza a la época. La literatura de los humanistas paganos se complace en su descripción e intenta justificarlos. Boccaccio abrió camino con sus narraciones de un erotismo relativamente discreto; Lorenzo Valla escribió todo un tratado sobre la Voluptuosidad, a la que declara «verdadero bien». Poggio, Filelfo, Platina y otros muchos, pensaron lo mismo. Se queda uno confuso ante el carácter pornográfico de tantas novelas, poemas y comedias del tiempo, sea su autor un príncipe como Lorenzo el Magnífico o un futuro Papa como Eneas Silvio Piccolomini. La cima la alcanza Beccadelli, que habla del pecado griego con una crudeza de expresión y un entusiasmo que ningún escritor del siglo XX podría igualar.

Esta sensualización de la literatura, pareja de la del arte, corresponde exactamente a la que se observa en la vida. Resulta inútil traer ejemplos de esos libertinajes que llenan las crónicas. Que cada uno adivine lo que pudieron ser los resultados del precepto «sigue a la naturaleza», mezclados con atroces venganzas, asesinatos en serie, envenenamientos pérfidamente preparados, a los que ningún freno se opone. Indudablemente basta con creer en la palabra de Maquiavelo, cuando escribe: «Nosotros, los italianos, somos profundamente irreligiosos y depravados.»

¡Maquiavelo! El nombre de tan lúcido testimonio tiene valor de signo. Este hombre frío y tranquilo que, en los días en que el *Quattrocento* tomaba su aspecto definitivo (1469-1527), paseaba por las plazas y oficinas de Florencia la sonrisa de sus finos labios y, entre sus párpados entrecerrados, una mirada a la que nada escapaba, fue en realidad un observador y nada más: pero tal vez el más clarividente que haya habido en todos los tiempos. Analizaba —como otros lo hacen con pájaros e insectos—, con rigor de entomólogo, la conducta y los móviles de esa sociedad cuya vida observaba; formuló sus leyes, en el mismo sentido en que se habla de leyes matemáticas o sociológicas, sin la menor intención de asociarlas a los principios de la moral. Vicio y virtud no eran para él otra cosa que productos naturales. ¿Eran depravados e irreligiosos sus compatriotas? Sí: era un hecho. ¿Por qué indignarse?

Construyó la teoría de esa amoralidad radical —guardándose muy bien, por prudencia y cálculo, de romper violentamente con usos y principios oficiales—. Y lo hizo de un modo superior. Su tratado político, *el Príncipe,* fue

1. Exactamente, un semidiós antiguo. Poggio escribía: «el cielo pertenece a los hombres enérgicos que sostienen grandes luchas y cumplen espléndidos trabajos en la tierra». El arquetipo humano ya no es el Santo: es Hércules.

su expresión perfecta; y si el término «maquiavelismo» es injusto al atribuir a ese personaje intenciones cautelosas y métodos oblicuos, justísimamente caracteriza a una política alejada de todo principio, la misma que Nicolás Maquiavelo veía con sus ojos. ¿No exigía la técnica del poder, en esta Italia inestable y destrozada, el empleo de una mezcla de astucia y fuerza, de intriga y crueldad? El fin justifica los medios y, en nombre de la *virtù*, todo es legítimo. Contra semejantes exigencias, ¿qué podía el Cristianismo con sus preceptos de humildad, dulzura y bondad? ¡Tantos eran los absurdos en política! [1] Al cabo de las frías comprobaciones de este hombre terrible, se había consumado el divorcio entre la religión que había servido de base a la sociedad occidental durante siglos y el mundo que empezaba a nacer: la ruptura era absoluta.

¿Había presentido el Papa Paulo II todas las consecuencias que el paganismo del Renacimiento y del humanismo contenía en germen, cuando reaccionó frente a sus tendencias? Puede ser que no de un modo completo; pero el peligro no era ilusorio al ver a la sociedad cristiana minada por el neopaganismo, y al mismo Papado interesado en las artes y metido en el juego de una política «maquiavélica» o, peor aún, entregado a la «naturaleza» en cuanto tiene de más degradante. La historia de los Papas que sucederían al antiguo Patriarca de Venecia sería la de un creciente abandono a estas tres tentaciones.

1. Tenía razón al criticar duramente la política temporal de los Papas, incapaz de lograr la unidad de los italianos, y tan apta para mantener su división y la intervención extranjera. La única vez en que Maquiavelo estuvo de acuerdo con la Iglesia fue cuando, con Julio II, el Papado tomó la espada para expulsar a los franceses de Italia, es decir, en el momento en que la Iglesia hacía un papel bien poco cristiano.

El deslizamiento: Sixto IV e Inocencio VIII

«El historiador de la Iglesia será tanto más apto para comprobar su origen divino, superior a todo concepto de orden puramente terreno o natural, cuanto sea más fiel a la resolución de no disimular las pruebas que las faltas de sus hijos y aun de sus ministros han hecho sufrir a la Esposa de Cristo en el correr de los siglos.» Esta frase de León XIII —en su carta al clero de Francia, 8 de septiembre de 1899— acude irresistiblemente al espíritu en el momento de emprender este penoso período, el más triste de los padecidos por el Cristianismo desde sus orígenes: las frases del Pontífice constituyen un ánimo y una consolación. Porque el espectáculo que durante cincuenta años da la Esposa de Cristo es tan triste que gustosamente, por respeto filial, dejaríamos de escribirlo y preferiríamos pasar, sin tardanza, una página tan humillante. Posible es que estos Papas, a los que veremos pronto indignos del tesoro de santidad depositado en sus manos, hayan tenido excusas. Preciso es situarlos en el clima de su tiempo, cuyas costumbres no eran las nuestras, y en el que, sobre todo, reinaba una libertad sexual apenas imaginable. También debemos pensar que, tras el fracaso de la última tentativa de un universalismo cristiano, en tiempos de Pío II, ante los peligros que amenazan a Italia y al Trono Pontificio, puede ser que esos Papas tuvieran el derecho de considerar como primordial deber una acción política que nuestra concepción moderna califica de desplazada de las obligaciones de un sucesor de San Pedro. No importa: pontificados como los de Sixto IV, Inocencio VIII y, sobre todo, Alejandro VI Borgia, no pueden ser recordados por un católico sin avergonzarse. Y por justo que se quiera ser en los juicios, resultaría siempre detestable apologética no conservar una equitativa severidad.

No era un mal hombre Francesco della Rovere que, a la muerte de Paulo II, descartado el austero Bessarion, fue elegido Papa por la acción combinada del cardenal Borgia y del clan de los Orsini, y que tomó el nombre de *Sixto IV* (1471-1484). Hijo de familia patricia de Ligu-

ria, pero venida a menos, debió a los franciscanos el poder cursar, en Padua, brillantes estudios, y su talento le llevó hasta el generalato de su Orden. Era un religioso sencillo, virtuoso, cuyas costumbres no habían sufrido crítica alguna, conducta que siguió guardando en el solio pontificio, sin lo que su severísimo confesor, el bienaventurado Amadeo de Portugal, no hubiera permanecido a su lado. Pero sus orígenes en la pobreza y su formación franciscana, no le preparaban evidentemente para manejar razonablemente las cuantiosas sumas que en adelante pasarían por sus manos. Y algunos supieron aprovecharse de ello.

Ya se sabía en Roma, desde los tiempos de Calixto III, que los españoles llevaban muy lejos el espíritu de familia: ahora, con Sixto IV se pudo comprobar que los italianos, en este aspecto, podían superarlos. Por parte de sus dos hermanos y de sus cuatro hermanas, el nuevo Pontífice no tenía menos de quince sobrinos o sobrinas. Los amaba tan tiernamente, que no sabía negarles nada. Violando los juramentos suscritos antes de su elección, se lanzó a hacer cardenales a dos de ellos, y si uno —Julián, el futuro Julio II— tenía cualidades que podían en cierta medida justificar la elección, el otro, Pedro Riario, joven loco de veintinueve años, se entregó a tantas suntuosas dilapidaciones que alarmó a la misma Roma —cosa bien rara— y tal libertinaje, que murió a los tres años; enlodó al Vaticano con sus escándalos. Y por lo que respecta a los demás miembros de su familia el uno fue prefecto de Roma, el otro gobernador en ciudades pontificias y las sobrinas casadas con ricos maridos. Cualquier príncipe de la época no hubiera procedido de otro modo.

Pero Sixto IV no estaba falto de excelentes intenciones, y no proceden con justicia quienes afirman que en él el Papa fue oscurecido por el príncipe. No es exacto que desdeñara los intereses de la Iglesia. Cuando los turcos, en sus incursiones cada vez más audaces, llegaron hasta Italia y se apoderaron de Otranto multiplicando sus crueldades en esa ciudad, Sixto se negó a refugiarse en Aviñón y logró lanzar una flota que, muerto Mohamed II, arrebató a los musulmanes sus conquistas. Con Luis XI de Francia, intentó proseguir la política de su antecesor y, en su propósito, el efímero concordato de 1472 debía permitir al Papado poner término a los abusos que llevaba consigo la «Pragmática Sanción». Animó a los soberanos de España a llevar a cabo la última etapa de la Reconquista. Prosiguió en las tentativas de relaciones con Rusia. Ni la cuestión de la Reforma de la Iglesia le dejó indiferente: vio con lucidez que era necesario contar con fuerzas para el gran combate, y la bula *Mare Magnum*, verdadero documento reorganizador de las órdenes mendicantes, fue muy útil a este respecto. Pero la debilidad mostrada por Sixto IV en sus relaciones con sus sobrinas le impidió proseguir firmemente en sus intenciones de una gran política eclesiástica; tras la reconquista de Otranto, abandonó la partida; frente a Luis XI, se halló falto de energía y el viejo zorro se burló de él; en fin, aunque hablara tanto de Reforma, elevó al Sacro Colegio a no pocos hombres indignos de la púrpura, de ningún valor moral.

Con semejante Pontífice, claro está que los humanistas no hubieron de hacer demasiados esfuerzos para recuperar los puestos perdidos con Paulo II. Se volvió a las tradiciones de Nicolás V. Pero no todo resultó malo en los grupos traídos a Roma: el sabio griego Argyropoulos, el gran astrónomo alemán Regiomontanus, el simpático y piadoso Segismundo del Conti, autor de una vasta *Historia contemporánea* en diecisiete volúmenes. Pero el grupo selecto de la Academia romana volvió al mismo tiempo a sus puestos. Al frente de la Biblioteca Vaticana, enriquecida con miles de manuscritos, fue colocado Platina, dedicado ahora a escribir su *Historia de los Papas* de la que por supuesto salía bien incensado Sixto, a quien se dedicaba la obra, y Paulo II injuriado con la misma intensidad. A la muerte del bibliotecario, Roma vio con alarma que su amigo Pomponio Loto, pagano notorio, subía a la cátedra de Santa María la Mayor para pronunciar su elogio fúnebre. De este modo, plenamente y en el peor sentido del término, Sixto IV fue al pie de la letra un «Papa del Renacimiento». En el mismo Vaticano, la ilustre capilla que lleva su nombre, la Sixtina, y la sala de la Biblioteca re-

cuerdan aún que este amante del arte supo atraerse a Botticelli, Ghirlandajo, El Perugino, Signorelli y otros muchos. Pero esta gloria de mecenas ¿compensa la innegable decadencia a que llegó la Iglesia durante su reinado, el primero del gran deslizamiento?

En 1478 agitó a Italia un terrible drama. En plena Misa, en la catedral de Santa María de la Flor, fue asesinado Julián de Médicis y su hermano Lorenzo escapó a duras penas al puñal; después de lo cual, victorioso, hizo literalmente una carnicería de conjurados y de sus amigos. Se supo en seguida que un sobrino del Papa, casado con una Sforza, había organizado la conjura, y que otro Rovere, cardenal de dieciocho años, estaba igualmente complicado; y que el mismo Pontífice había sido puesto al corriente del asunto, habiéndose limitado a dar blandos consejos para evitar derramamiento de sangre... Hasta ahí llevaba la intromisión de la Santa Sede en la política de la Italia renacentista. Durante la guerra que siguió al crimen, bien pudo Sixto IV poner en la balanza el peso de su poder espiritual, apoyado por la excomunión. Pero, ¿qué autoridad podía conservar a los ojos de las turbas un Papa que se prestaba a los juegos acostumbrados por los tiranos de su tiempo?

La desgracia consistió en que la ley de alternancia no intervino a la muerte de Sixto IV y que el pontificado de Inocencio VIII (1484-1492) no fue mejor. No parecía posible enderezarse. El nuevo elegido, un rico genovés, debió la tiara a las combinaciones de Julián de la Rovere, cuya hechura seguía siendo, y a la prisa de los cardenales por sustraerse a la presión de la turba que gritaba por la ciudad y saqueaba el palacio del prefecto Riario, sobrino del difunto. Para mayor seguridad, el astuto candidato prometió, por escrito, a sus futuros electores, conceder a cada uno lo que le pidiera, lo que evidentemente era un crimen de simonía. Por lo demás, el nuevo Pontífice era un hombre afable y bueno, enfermizo y muy débil: junto a él, Sixto parecía una roca. Se le conocían dos hijos naturales: con semejante pontífice, la caída de la Iglesia no podía menos de acelerarse.

La cuesta de estos ocho años de pontificado, se liquidó con un grave pasivo: ¿a crédito de quien debía inscribirse? Haber defendido la fe contra las aventuradas teorías de Pico della Mirándola, haber promulgado la bula *Summis desiderantes* contra las locuras de la brujería —seguía siendo ésta un arma de dos filos, y la represión llevaba consigo también muchas hogueras locas—. Haber apoyado la obra de los soberanos de España y, si se quiere, haber seguido en la obra de hacer de Roma la capital de las artes y la poesía, atrayendo a Angel Policiano, a Mantegna, Filippino Lippi y otros: éste era su haber. Pero el debe lo superaba singularmente: los Estados, de Venecia a Francia, de Portugal a Hungría, se burlaban abiertamente de los derechos pontificios y daban a su gusto los beneficios eclesiásticos. La lucha contra los turcos, totalmente abandonada,[1] la administración vaticana entregada cada vez más, por la venalidad de los cargos, a hombres indignos, hundida por los escándalos de las falsas bulas, que una oficina proporcionaba, autorizándolo todo, hasta el concubinato de los sacerdotes. El Sacro Colegio, poblado de cardenales mundanos, aficionados a los palacios suntuosos y a las licenciosas fiestas, entre los que figuraba un sobrino del Papa, niño de trece años, Juan de Médicis, revestido de la púrpura para agradecer a su padre, el gran Lorenzo, el haber casado a su hija con el propio bastardo del Pontífice: matrimonio celebrado ante el mismo Inocencio VIII en su palacio...[2] Se comprende fácilmente que a la vista de semejantes espectáculos, se elevaran en la Iglesia voces indignadas como aquélla que entre las torres de San Gemignano y en las plazas de Florencia clamaba entonces, terrible, anunciando el inminente castigo. Pero si las palabras de un humilde dominico llegaban hasta el Vaticano, no se quería ver en ellas más que cláusulas retóricas y charlatanería injuriosa.

1. Sólo por azar, Inocencio VIII se apuntó un tanto contra Bayaceto. El hermano del sultán, Djem, enemistado con él, se refugió en Roma, donde se le recibió con grandes honores.

2. Más tarde, el matrimonio de una nieta del Papa con un príncipe aragonés de Nápoles, se celebró de idéntica manera.

La tentación de la carne: Alejandro VI Borgia

Entretanto, dos años después de la muerte de Inocencio VIII, el drama anunciado por el dominico Savonarola, estalló. Los ejércitos de estos Gog y Magog, instrumentos de la justicia divina, no fueron otros que los del rey de Francia.[1] Al prudente Luis XI había sucedido el mediocre Carlos VIII (1491-1498), un muchacho nervioso, de gruesos labios entreabiertos, digno descendiente de una raza malsana que había dado un loco y varios enfermos. Este rey de veintidós años, con la cabeza llena de novelas de caballería, dotado de una fuerza de ánimo que no guardaba proporción con su debilidad física, soñaba con unificar a Italia, hacer de ella un trampolín para una nueva cruzada, y arrebatar Constantinopla a los turcos para ceñirse después la corona de Jerusalén. Sus derechos, muy discutibles, recibidos de los Anjou —parientes en vigésimo grado— le ofrecieron ocasión de vindicar Nápoles, entonces en manos aragonesas. Ludovico el Moro, Sforza de Milán, en lucha contra Fernando de Nápoles, le puso en este camino. Sacrificando, por tres desastrosos tratados, unas buenas provincias francesas, a lo que Comines llama justamente «humaredas», Carlos VIII lanzó a sus ejércitos a la aventura. Mientras el duque de Orleáns ocupaba a Génova, el mismo Carlos descendía a la llanura del Pó, cuyos habitantes temblaron ante su artillería, la mejor de la época. Castigó severamente a las ciudades que opusieron resistencia, como Lucca. Florencia, donde una revolución acababa de expulsar a los Médicis, vio entrar al vencedor, a la luz de las antorchas, bajo suntuoso palio, con manto de oro, entre el brillo de las espadas desnudas, los collares y las corazas (noviembre de 1494). Ya no se trataba de una de esas guerras civiles, a que tan acostumbrados estaban en la Península: era una invasión extranjera, quizás el anuncio de la esclavitud...

1. Respetando esta casi teológica versión providencialista de la intervención francesa en Italia, no creemos poder estar de acuerdo con ella. *(Nota del Traductor.)*

Grave era la situación para el Papado. Roma fue bloqueada por el ejército francés y se preguntaban las gentes qué haría el vencedor. Sobre sus intenciones circulaban los más alarmantes rumores. ¿No había hablado el galo de deponer al Papa, al que llamaba simoníaco, y convocar un concilio que lo substituyera? Durante algunas semanas, el sucesor de Inocencio VIII se encerró en el castillo de Sant'Angelo; pero cuando contempló delante de sí al pequeño rey francés, recobró el ánimo (31 de diciembre). ¿No había preparado el Pontífice, antes del ataque, una alianza con Venecia, Ferrara y Mantua? Una vez alejado el francés hacia Nápoles, sería fácil coaligar contra él a todos aquellos a quienes inquietaba su presencia. Así, ahora se mostró amable, admirado y humilde ante el triunfador. ¿Deseaba pasar por las tierras de la Iglesia? ¡Naturalmente! ¿Quería rehenes? ¡Por supuesto! Los deseos del rey eran órdenes. Contentísimo, Carlos VIII reconoció solemnemente como Papa legítimo a este hombre de tan agradables formas. Tras lo cual, cuando los valientes caballeros hubieron hecho su triunfal entrada en Nápoles, casi sin un disparo, el Pontífice, con el pretexto de una cruzada, unió a su liga al emperador Maximiliano, al rey de España y al mismo Ludovico el Moro: a cuantos irritaban las ambiciones francesas. Aislado y lejos de sus bases, Carlos VIII no tuvo más remedio que volver a Francia, a punta de lanza; en Fornovo fue necesaria toda la «furia francesa» para abrirse camino hacia los Apeninos. ¿No era digno de elogios como político el Papa que había logrado esta maniobra? Por desgracia, nada más que eso...

El astuto vencedor de los franceses no era otro que aquel Rodrigo Borgia, cuya carrera había comenzado con tan buenos auspicios, hacía treinta y cinco años, a la sombra de su tío Calixto III. Cardenal-diácono a los veinticinco, más tarde vicecanciller de la Iglesia, había conseguido llevar adelante su magnífico destino a través de los sucesivos pontificados; Sixto IV le concedió el respetabilísimo título episcopal de Porto, aunque su conducta no mereciera tal honor: desde que era hombre, no había cesado en sus escándalos. En tiempos de Pío II, cierto

baile que tuvo por escenario un jardín cerrado de Siena, le valió una reprimenda, por cierto excesivamente indulgente, de parte del Soberano Pontífice. Poco después, Rodrigo mantenía relaciones con una bella romana, Vanozza Cattanei —una Venus del Tiziano— de la que tuvo cuatro hijos, que fueron unidos a los dos que ya tenía no se sabe de quién. Por lo demás resultó un excelente padre y se preocupó continuamente de asegurar el porvenir de toda esta progenie, debidamente legitimada; para su hijo favorito, César, entonces de siete años, obtuvo del débil Inocencio VIII el obispado de Pamplona. En la Roma de entonces, tal ostentación de inmoralidad no asombraba más que a medias y, en todo caso, no comprometía en absoluto el porvenir del culpable. Con gran habilidad, el cardenal Rodrigo había sabido preparar su última elevación, ayudando a Sixto IV a ceñir la tiara y dejando a los Rovere ensalzar a su propia hechura, a la espera de la hora propicia. La enorme fortuna amasada le permitía mostrarse generoso con ciertas conciencias cardenalicias. Títulos, prebendas y cargos, debidamente distribuidos entre los más influyentes electores, permitieron a Rodrigo esperar tranquilamente los resultados de un conclave en el que es de suponer que todo imperaría menos el temor de Dios.[1] Para reinar, eligió el nombre de Alejandro, en recuerdo, se entiende, del conquistador del mundo. Su pontificado de once años (1492-1503) sería el más deplorable de la historia cristiana: con Alejandro VI Borgia, la Iglesia llega a los más bajos fondos.

Borgia... el solo nombre de esta familia despierta en la memoria un eco tan escandaloso que es difícil guardar la medida al hablar de él. Una leyenda, creada por la literatura, añade aún buen número de crímenes a los ya numerosos que deben atribuírseles. El célebre «veneno de los Borgias», gracias al cual —se asegura— el Papa se desembarazaba de los cardenales y otros señores que le estorbaban, ¿es tal vez una pura invención de cronistas malévolos? En esa época era uso común emponzoñar cartas, pañuelos, camisas, sortijas, empuñaduras de espadas. Pero el hecho es que no se ha probado nada de esto contra Alejandro VI, ni que haya recurrido a semejante medio de gobierno. En cuanto a la famosa acusación de incesto con su hija Lucrecia, se trata de una pura y simple calumnia, creer tales fantasías es escribir la historia con las infamias de los periodicuchos de escándalo y los panfletos que circulaban bajo cuerda.

Del trío diabólico unido en el crimen, popularizado por la literatura romántica, el Papa indigno Alejandro, su terrible hijo César, y la impúdica y tortuosa Lucrecia, la verdad nos obliga a trazar retratos mejor matizados. El Papa fue un gran hombre, de noble prestancia, corpulento y de raro poder de seducción; dotado de innegables cualidades morales, era inflexible y entero con los grandes, acogedor para los humildes, hábil en los negocios, sutil diplomático, espíritu muy cultivado, pero también temperamento regalón, incapaz de resistir a las tentaciones, fueran las que fuesen, de la carne o de la mesa: uno de esos temperamentos sensuales que lo supeditan todo a su placer pero que, satisfecho éste, resultan agradables y benévolos. Claro que no son éstos los rasgos más admirables en un Papa tan escéptico sobre los hombres como con respecto a las costumbres, y cuyos pecados no parecen haberle provocado demasiados escrúpulos de conciencia. Por lo que se refiere a sus dos hijos preferidos, eran ambos muy distintos de su padre. César, joven en-

1. La acerada pluma del autor se encarga de resaltar —quizá no con malevolencia, pero sí con un tono que acentúa las sombras en este retrato del Papa Borgia— los vicios que hicieron de este Pontificado uno de los más penosos de aquella época difícil. Pero no conviene olvidar que muchas de las culpas acumuladas sobre Alejandro, son producto más de imaginaciones novelescas que de exactas verdades, como el mismo Rops afirma más adelante. No tratamos de hacer una apología del célebre Papa, pero sí recordar la labor depuradora que la moderna historia se encarga de hacer sobre su figura, lo que no consiste en desmentir sus faltas evidentes, sino de poner el acento igualmente sobre sus innegables cualidades. Daniel-Rops lo hace, evidentemente, pero hay algo en los tintes de su retrato, magnífico, que delata la tendencia del autor a un tono sombrío. *(Nota del Traductor.)*

juto, devorado por un fuego interior, poseía una de esas naturalezas tumultuosas y complejas en las que la fiebre de vivir y la voluntad de perfección se mezclan a la angustia y a un secreto temor; orgulloso, hombre de prestigio, de lucidez y energía tan notables que Maquiavelo lo propone como modelo de *Príncipe*, no era ni más ni menos feroz, ni más ni menos inicuo que lo corriente en aquella época entre esos tipos de «animales de acción»; pero era excesivo para un caudillo que mandaba en nombre del Papa, puesto al frente del «ejército de las Llaves», cargo en el que reveló una evidente tendencia más hacia su personal interés que hacia la gloria de la Iglesia. Lucrecia, por fin, prometida primero, dejada después, casada y divorciada a capricho de combinaciones diplomáticas, fue al parecer más una víctima que una responsable; ninguna relación de embajadores, ningún cronista revela a su cargo indicios de mala conducta; frágil, pero enérgica, inteligente y culta, fue una pieza más —con seguridad, consciente— del sistema organizado por su hermano, en cuyas ambiciones participó. Más adelante, cuando quedó sola a la cabeza del ducado de Ferrara, se mostró como soberana perfecta. La realidad está muy lejos de la Lucrecia Borgia pintada por Víctor Hugo. Pero también está fuera de duda que la influencia de estos dos seres sobre Alejandro VI contribuyó a mezclarle en la política más temporal y a distanciarle de sus obligaciones de estado.

¿Puede decirse, por lo tanto, que el Papa Borgia haya sido en todo y absolutamente un mal Pontífice? Tuvo muy alto el sentido de la autoridad que debe poseer el jefe de la Iglesia, y si su mayor equivocación consistió en olvidar que esa autoridad debe fundarse ante todo en el prestigio espiritual, también es cierto que, en lo temporal trabajó intensamente por hacerla respetar. La reorganización de las finanzas del Vaticano, llevadas al caos por la prodigalidad de Sixto IV, el restablecimiento de la más severa justicia en los Estados Pontificios, la lucha contra los tiranos, grandes y pequeños, que obraban por su propia cuenta, son obras que no carecen de mérito. Los intereses materiales del Papado fueron defendidos por él mejor que por ninguno de sus predecesores desde Eugenio IV. No puede decirse que le faltara el sentido de la Iglesia. En materia puramente religiosa, no hizo ningún acto, ni publicó documento alguno que diera lugar a la menor censura: si procedía mal, pensaba bien. Cuando los turcos volvieron a sus incursiones en Hungría y Polonia y arrebataron a los cristianos Navarino y otras plazas en el Mediterráneo, Alejandro VI trabajó duramente en organizar una expedición para el contraataque, y la flota formada por él amenazó las costas turcas hasta que la diplomacia veneciana, siempre realista, prefirió entenderse con los infieles sobre base sólidamente económica, contra lo que protestó el Pontífice. Tampoco dejó indiferente a este espíritu de clara visión la expansión de la Cristiandad, esperanzada por los grandes viajes de los españoles y portugueses: desde la segunda expedición de Cristóbal Colón, el Papa aconsejó que embarcaran misioneros; y así partieron Bernardo Boyle y sus compañeros y, más tarde, los grupos franciscanos. Y es sabido que fue Alejandro VI quien en 1493, para evitar cualquier conflicto colonial entre los grandes pueblos lanzados al descubrimiento del mundo, trazó sabiamente la famosa línea que repartía las nuevas tierras entre españoles y portugueses.

Es en lo referente a la moral donde hay que juzgar severamente al Borgia. Y ante todo, a su moral privada, porque, llegado al Pontificado, aunque había pasado los sesenta años, no cambió en nada sus costumbres, abandonó a la Vanozza por la joven Julia Farnesio que le dio aún dos hijos, lo que no impidió que la engañara con otras mujeres. Por indulgentes que fueran las opiniones de la época para esta clase de debilidades, por lo menos constituía un escándalo la presencia en torno al sucesor de Pedro, de esta abundante familia nacida de su culpabilidad. Tanto más que, en vez de hacer lo posible por ocultarla, la mantenía en la atención de todos, prodigando los honores y cargos entre sus hijos, casando él mismo a su hija Lucrecia en el Vaticano con inaudito lujo: escándalo tan grande como el divorcio de la misma Lucrecia, algunos años después de casada. Escándalo mayor aún la apostasía de su hijo

César, que arroja la capa cardenalicia a los abrojos para tomar la espada, más de su gusto. Escándalo igualmente los banquetes y fiestas, cuyos ecos resonaban con frecuencia en las estancias del Vaticano. Y escándalo, en fin, esas caballerizas llenas de magníficos animales, esas yeguadas en las que el Papa —se decía— gustaba de vigilar el trabajo de los sementales.

La contrapartida de este desenfrenado lujo fue, evidentemente, el interés mostrado por Alejandro VI a las cosas del arte y del espíritu. Gran mecenas, embelleció a Roma y transformó la Ciudad Leonina, limpió el castillo de Sant'Angelo e hizo de él la verdadera fortaleza que aún es; en sus departamentos privados, el Pinturicchio realizó admirables frescos, hoy desaparecidos. Continuó con energía todos los trabajos empezados por sus predecesores, y el dinero que dejaron en abundancia los peregrinos llegados a Roma para ganar el Jubileo de 1500, sirvió en gran parte a las obras de San Pedro. Pero, ¿no fue demasiado lejos Alejandro VI en este amor a las artes y en este deseo de hacer de Roma la capital del espíritu? La celebérrima bula de 1499 que permitía a los fieles ganar indulgencias plenarias para sí mismos y para los difuntos, con sólo dar una limosna destinada a la restauración de San Pedro, limosna cuyo importe sería fijado por el Penitenciario, si bien puede ser defendida canónicamente, ¿no se prestaba a muchos abusos y escándalos? Nosotros sabemos bien lo que ocurrió en Alemania, y cómo cierto fraile agustino, oponiéndose a la Indulgencia, provocaría una revolución...

Una vez, sin embargo, en medio de esa vida poco edificante, Alejandro VI sintió estremecérsele lo que podía ser su conciencia. Una mañana le llevaron la noticia de que uno de sus hijos, el mayor, Juan, duque de Gandía, acababa de ser asesinado. ¿Por quén? La guardia española a su servicio, no supo decirlo. ¿Por su cuñado Juan Sforza, por el clan de los Orsini o por algún marido engañado? Sacado el cuerpo del Tíber, herido con nueve puñaladas, guardó su trágico secreto. La gente murmuró que el criminal podía ser muy bien el propio hermano de la víctima, el gonfaloniero de la Iglesia, César. Fuera lo que fuese, Alejandro vio, por un momento, en ese drama, un aviso del cielo. Anunció un cambio de vida; la supresión de la simonía y el libertinaje de los clérigos: la Reforma de la Iglesia. Se hizo un plan y hasta se redactó una bula que reglamentaba desde la elección de los cardenales hastal el control de las tasas pontificias. Si existieron buenas intenciones que pavimentaran algún lugar del infierno, fueron éstas cuya ostentación se hacía en el decreto de Reforma. Aún no se habría confundido con el polvo el cuerpo del desgraciado Juan, cuando las cosas, en el Vaticano, volvieron a estar como siempre. César, sospechoso por un instante, que había aprovechado las circunstancias para ir a Francia, seducir a la corte, casarse con Carlota de Albret y obtener el ducado de Valentinois, volvió a la gracia y al antiguo puesto junto a su padre. Nada había cambiado, y aún púdose notar un recrudecimiento de los escándalos, mientras los descontentos, fueran o no cardenales, o simplemente hombres de envidiable fortuna, comenzaban a animar una inquietante complacencia. Empezábase a murmurar aquí y allá, pero la mayor parte de los italianos pensaban que, desde el momento que defendían los intereses de la Iglesia, Alejandro y César no eran tan culpables y bien podían cerrarse los ojos a los excesos de su conducta. El puñal y el veneno quedaban justificados por los hechos.

De nuevo la política se imponía a cualquier otra consideración. A Carlos VIII, último vástago directo de los Valois, sucedía su primo Orleáns. *Luis XII* (1498-1515) conservaba, por su abuela Visconti, derechos al ducado de Milán y pensaba hacerlos valer contra Ludovico el Moro, Sforza usurpador. Alejandro empezó a inquietarse por la política de Maximiliano, dueño de Alemania, que parecía erigirse en un nuevo Barbarroja. Y pensó utilizar las ambiciones del rey de Francia, al que esperaba manejar. Por una decisión, canónicamente fundada, pero que provocó un escándalo, anuló su matrimonio con la infeliz Juana, hija de Luis XI [1] para que el rey pudiera casarse de

1. Esta es Santa Juana de Francia, canonizada en 1950; después de su divorcio vivió, como reli-

nuevo con la viuda de Carlos VIII, Ana de Bretaña, y le impulsó a reivindicar el reino de Nápoles. La segunda guerra de Italia comenzó cuando Luis XII, más sensato y frío que su primo, se dejó arrastrar a la aventura. Vencedor de Ludovico el Moro en Novara y prisionero el Sforza, el rey de Francia avanzó hacia Nápoles, de acuerdo con un ejército español: Fernando y él se repartirían las conquistas. Pero, mientras los aliados, convertidos en enemigos, se disputaban la presa en confusos combates en los que el caballero Bayardo se cubría de gloria, Alejandro VI jugaba hábilmente su partida. ¿Qué intentaba? Probablemente, nada menos que la unificación de Italia bajo la dominación pontificia, el deseo de Nicolás V y el que perseguirá con todas sus energías Julio II. César, barriendo la Romaña, aniquilando a todos los señores que pudieran oponérsele, Colonna, Savelli, Gaetani y otros, hizo respetar por doquier el pendón de la Iglesia. Poco importaba ya que el antiguo aliado francés fuera arrojado de la Península: el astuto Papa había jugado bien su partida.

Pero Alejandro VI no gozaría por mucho tiempo de su victoria. A mediados de agosto de 1503, en una de estas tardes de fétido calor, tan frecuentes entonces en Roma —los pantanos de la campiña romana pululaban de mosquitos y malaria— el Papa y su querido hijo César fueron a cenar bajo los emparrados del jardín del cardenal de Corneto. Al día siguiente, ambos fueron víctimas de una violenta fiebre. César, más joven, curaría; pero el anciano Papa no resistió. Por supuesto que corrió la voz del envenenamiento; y en seguida sustituyó a ésa una versión más extraña: los Borgia serían víctimas de un veneno preparado por ellos mismos para su huésped y servido por un criado distraído o infiel: tan firme era ya la leyenda creada por los escándalos. «El espíritu del glorioso Alejandro fue llevado a los coros de las almas bienaventuradas —declaró intencionadamente Maquiavelo—. Y tuvo cerca de sí, ceñidas, a sus tres seguidoras preferidas y fieles: la crueldad, la simonía y la lujuria.» Por desgracia, tal oración fúnebre, estaba, aunque sarcástica, bastante justificada.

giosa, una existencia de piedad ejemplar, al frente de la Orden de la Anunciata, fundada por ella.

Un grito de santo furor: Savonarola

¿No se había levantado, contra tantas infamias, del fondo de esta Iglesia que no merecía tal Pontífice, alguna voz de protesta? Sí; y una más violenta, más patética que las demás, pero desgraciadamente violenta y patética hasta el exceso.

«Acércate, Iglesia infame: escucha lo que te dice el Señor: ¡Te he dado hermosos trajes y con ellos has cubierto a tus ídolos; vasos preciosos, y tú has exaltado tu orgullo! ¡Has profanado mis Sacramentos con tu simonía; la lujuria ha hecho de ti una moza de partido, desfigurada! ¡Y no lloras por tus pecados! ¡Ah, ramera! Sentada sobre el trono de Salomón, hace gestos a cuantos pasan. ¡Quien tiene dinero, entra en su casa y goza de ella a su antojo, pero quien desea el bien, es arrojado fuera!»

Estas brutales palabras habían atronado las naves de Santa María de la Flor, durante la Cuaresma de 1497, escuchadas por una innumerable muchedumbre, apretada codo con codo. Quien las pronunciaba desde lo alto del púlpito era un hombrecillo delgado y seco, de profundos rasgos y gruesos labios de profeta, hechos para la invectiva y la imprecación. Mientras hablaba, un raro enrojecimiento arrebolaba su rostro amarillo; sus ojos verdes llameaban y, semejantes a las alas de un ave nocturna, volaban en derredor de su silueta las mangas de su hábito blanco y la capa negra de los hijos de Santo Domingo. Sólo él, un pequeño fraile predicador, llenaba la inmensa catedral y atraía hacia sí a todas las almas, haciendo de esta masa humna una conciencia única, cuya voz viva era él mismo. Nadie dudaba de que tuviera razón, al oírle semejantes requisitorias.

Su palabra era persuasiva, ya dulce y temblorosa, de un amor punzante, como el canto de una flauta o de una viola; ya, con más fre-

cuencia, violenta y brutal como un rebato, pavorosa como un trueno. En la cátedra parecía un hombre distinto del de cada día, de ese monje al que podía encontrarse en el claustro y al que incluso podía juzgarse insípido. Apenas había subido las gradas de la tribuna sagrada, le animaba un nuevo espíritu: parecía dominado por un misterioso trance. Los grandes inspirados de la *Biblia,* cuyos mensajes gustaba comentar, Isaías, Amós, Jeremías, parecían haberle dado su fuego y sus expresiones. Cuantos estaban a sus pies, jadeaban con él, gemían, le comprendían, fueran grandes o pequeños, ricos o pobres, intelectuales ahítos de placeres del espíritu, o humildes aprendices de taller. Perdidos entre la muchedumbre, subyugados también, algunos de sus oyentes se llamaban Botticelli, Della Robbia, Miguel Angel, o Pico della Mirándola, Guicciardini, Maquiavelo, John Colet y Commines. Pocos se sustraían al arrebato de este hombre terrible en quien parecía arder la llama del Espíritu Santo: y el fenómeno duraba ya siete años.

Llamábase el fraile *Jerónimo Savonarola.* De Ferrara, hijo de honestos burgueses, no parecía al principio predispuesto a esa vocación de heraldo del Señor que Florencia le había visto asumir. Tímido adolescente, aficionado a la guitarra, hacia los veinte años (había nacido en 1452) no daba la impresión de estar llamado a un destino excepcional. Pero Dios le había llamado: al menos eso creía. Unas visiones —las tendría durante toda su vida— le habían encomendado una labor precisa, cuya exigencia había formulado desgarbadamente en sus poemas juveniles: gritar *la ruina de la Iglesia* y trabajar por remediarla. A los veintitréis años entra en la Orden dominicana en Bolonia y se muestra novicio ejemplar: primero en el oficio divino, primero en los estudios, primero en ayunos y ascésis; pero aún en esa familia espiritual, donde había esperado hallar el fervor y la disciplina antiguos, comprobaba los efectos de la contaminación del siglo. ¿Había que rehacerlo todo en la casa del Padre? Pues lo reharía.

Sus primeras tentativas fueron pagadas con acerbo fracaso. Mientras era un simple «lector», se había limitado a comentar la *Biblia* a los estudiantes del convento de San Marcos, que le habían escuchado con atención; pero cuando quiso predicar desde el púlpito a grandes auditorios, su palabra áspera, sus desarrollos pesados y bien construidos, habían caído en el vacío: Florencia, la Florencia de Cosme y Lorenzo, estaba demasiado habituada a la bella elocuencia para que este tomismo de segunda mano le hiciera mella. Pero el hermano Jerónimo no dudaba de que Cristo le hubiese encomendado la custodia de su mensaje: ¿no había recibido la seguridad de ello en un éxtasis? ¿No había hallado aún el medio de forzar la puerta de esas almas que frecuentaban el paganismo y sus monstruos? Dios se lo daría cualquier día. ¿No había conocido San Pablo en Atenas un fracaso parecido? En San Geminiano, dejando que la inspiración le dictara las palabras, descubrió que de este modo revolvía las conciencias. Su triple grito fatídico había estallado al pie de las altas torres que erizaban la pequeña ciudad, con una fuerza tan singular, que toda la Toscana lo oyó: «¡La Iglesia será reformada —pero antes, Italia sufrirá un azote— el acontecimiento ya está en marcha!» En Brescia, en Génova, su llamamiento había desatado mútiples ecos, lamentos y cóleras. Cuando volvió a Florencia, sabía que no era la razón la que abría las almas cerradas, sino la santa locura, la locura de la Cruz.

Formaríase en adelante, alrededor de este religioso, uno de esos movimientos apasionados que de vez en cuando se suscitan en las masas y que, de un día a otro, levantan a un hombre al ápice de la fama, para precipitarlo después con la misma rapidez. Savonarola era ya célebre. Sus sermones, que ayer eran objeto de burla, ahora arrastraban a las muchedumbres. Todos sus adversarios fueron deshechos. Al convento de San Marcos —del que había sido elegido prior—, afluían las vocaciones, hasta el punto que se hacía difícil alojar a tantos religiosos. Lorenzo el Magnífico había soportado sin irritarse las imprecaciones con que flagelaba el desmedido lujo de los Médicis, con asombro general; más aún, en la hora suprema de la muerte, Lorenzo había deseado ver al famoso fraile, y se cuenta que el implacable

Jerónimo aprovechó la ocasión para conminar al moribundo a devolver a Florencia sus antiguas libertades.

¿Qué fuerza magnética existía en este hombrecillo seco y desmedrado, para imponerse de esa forma? El mismo contestaba: una fuerza sobrenatural. El carisma profético que Dios ha prometido a sus mejores testigos reposaba en él: Savonarola estaba seguro de ello. Y puesto que hablaba en nombre del Todopoderoso, ¿quién se hubiera creído en el derecho de hacerle callar? Prodigiosas luces le iluminaban, permitiéndole, de modo irrefutable, predecir en numerosas ocasiones acontecimientos futuros, cuyo cumplimiento impresionaba a las turbas, a pesar de los errores en que cayó, y que hoy dejan al historiador bastante escéptico con respecto a sus dones. Parecían llevarle las alas de los grandes inspirados cuando invocaba lo que había visto en sus éxtasis: sobre la tierra se aprestaba ya la espada de fuego del Arcángel, blandida al umbral del Paraíso perdido; en el cielo de la Roma pecadora se dibujaba una cruz negra, la cruz de la cólera divina que un día substituiría a la Cruz dorada de la Jerusalén celestial; incluso una vez le visitó la Virgen María para manifestarle su digusto por la infidelidad de la Iglesia y anunciarle que la mano del Señor no tardaría en castigarla.

Tal era el *leitmotiv* de sus sermones. La Iglesia de Cristo estaba sucia y debía purificarse, volver a la antigua fidelidad. Nunca contaría la Reforma con abogado más vehemente, más firmemente resuelto a mostrar todas las miserias y a denunciar todas las traiciones. La conducta de Alejandro VI acabó de exasperar ese santo furor: Sixto IV e Inocencio VIII parecían ya poco dignos de admiración, con sus cohortes de voraces sobrinos y prelados cortesanos, pero el Borgia, sentado en la Sede de Pedro, ¿no era la «abominación de la desolación» anunciada por la Escritura? ¿Un Papa simoníaco y corrompido, que alardeaba de amantes y bastardos, podía ser aceptado como legítimo jefe de la Iglesia, sucesor del Apóstol a quien se habían confiado las llaves? ¡El castigo no podía tardar! Los ejércitos de la cólera celeste se habían puesto ya en marcha. Un nuevo Nabucodonosor, un nuevo Ciro intervendrían en la historia. Con los brazos tendidos hacia el horizonte de los Alpes, fray Jerónimo parecía llamarlos.

Por entonces se complicó el drama y Savonarola comenzó a caer en el error. Si se hubiera limitado a hacer de Florencia, «colocada en el centro de Italia como el corazón en el hombre», una ciudad cristiana modelo, de la que se hubiera extendido la Reforma sobre toda la Península, Savonarola hubiera permanecido en su lugar. Pero su influencia había llegado a tal punto que —quisiéralo o no— alcanzaba un significado político —cosa que él deseó bastante—. Por una aberración de espíritu profético bastante singular, creyó reconocer en el mezquino Carlos VIII al enviado del Señor; y en adelante, uniendo su causa a la de los franceses, se encontrará mezclado en intrigas complicadísimas en las que la diplomacia romana enredará con éxito a los invasores. Después que la revolución hubo expulsado de Florencia a Pedro de Médicis, hijo de Lorenzo, se estableció, bajo la directa acción del religioso, una nueva constitución democrática, según la cual el poder residía en un gran Consejo elegido por los burgueses, y cada ciudadano venía obligado al servicio militar. ¿Qué tenía esto que ver con la Palabra de Dios y el mensaje de salvación?

Paso a paso, confundiendo lastimosamente la Ciudad de Dios con la de los hombres, la política con la apologética, los reglamentos administrativos con los Mandamientos de la Ley divina, Savonarola acabó por imponer a Florencia una extraña dictadura, que él mismo interpretaba como la Parusía. Sobre toda la ciudad consiguió durante años imponer tal temor a la cólera divina que esta población amable, acostumbrada a las delicias de la vida, se enderezó por los caminos del renunciamiento con un fervor lleno de pánico. En otras partes reinaban los tiranos; pues el tirano de Florencia sería él mismo. Cristo reinaría por intermedio de Savonarola, su profeta; quien se resistiera sería declarado hereje. Nunca en otro sitio —salvo en la Ginebra de Calvino— llegaría la teocracia a tales pretensiones.

¡Extraordinarios años los que vivió entonces Florencia! Se veía a las mujeres abandonar joyas y lujosos trajes; a los pervertidos, renunciar a sus amoríos y borracheras; a los banqueros restituir dineros mal adquiridos; a los deudores y acreedores abrazarse como hermanos. En la Plaza de la Señoría se encendió la «hoguera de las vanidades», a la que cada uno arrojaba cuanto podía recordarle un pasado vil; hasta los artistas quemaron allí verdaderas obras maestras hechas sobre motivos paganos. Pero tan idílica vuelta a los principios más santos, fue acompañada de aspectos menos felices. Llevado por la pasión, Savonarola permitió a los suyos cometer excesos: todo debía sacrificarse a lo que él aseguraba ser la voluntad de Dios. Legítimo era que una mujer ingresara en el claustro contra la voluntad de su marido; la mayor felicidad estaba en que un hijo denunciara a su padre como blasfemo. Implacablemente castigadas eran faltas tan futiles como jugar a los dados. Constituíanse tropas de adolescentes para cazar a los pecadores públicos, arrastrar a la calle a las mujeres acicaladas, a los burgueses vestidos con excesivo lujo: la consigna era: «haced locuras por el amor de Dios». Un embajador de Mantua escribía: «el terror reina en Florencia». Y Dios, ¿estaba de acuerdo con todo esto?

Desde la silla de Pedro, Alejandro VI seguía con atención semejantes acontecimientos. Dos razones tenía para no simpatizar con el dominico: la una, que su política francófila traicionaba a los intereses de Italia, confundidos con los de la Sede Apostólica; la otra, menos formulable explícitamente, pero no menos decisiva, era que, al distinguir cada vez menos entre el hombre privado y el Pontífice, en sus numerosos ataques, Savonarola, arremetía contra el mismo Vicario de Cristo al combatir a Borgia. Sin embargo, Alejandro VI mostró hacia el profeta una sorprendente mansedumbre. ¿Lo hacía sólo para no romper bruscamente con un aliado tan activo del rey de Francia? ¿O era porque su conciencia, después de todo, le murmuraba que el fraile tenía razón? Durante meses, contemporizó, y es seguro que si Savonarola hubiera aceptado vender su silencio por la púrpura, el Papa le hubiera complacido; pero «cuando Dios habla, ¿quién puede callarse?» —decía la *Biblia*—. Y a fray Jerónimo no le haría callar más que la muerte.

Invitado a presentarse en Roma, en 1495, para probar el origen divino de sus profecías, Savonarola se negó a acudir. Alejandro VI le prohibió predicar; pero el fraile no hizo caso y durante la Cuaresma de 1496 declaró desde el púlpito que un cristiano no está obligado a obedecer a una orden que quebranta la justicia o la caridad. Siguieron a esto furiosas diatribas contra Roma, nueva Babilonia, y sus vicios. Por desgracia, no faltaba justificación a los dicterios. Alejandro VI esperó seis meses a contestar, convocando a los embajadores florentinos para quejarse ante ellos del terrible predicador. La respuesta de éste no se hizo esperar: en la Cuaresma de 1497 lanzó las requisitorias de las que hemos transcrito anteriormente unas líneas muy moderadas.

Entretanto, comenzaba a declinar la estrella de Savonarola; expulsados los franceses de Nápoles, parecían haber dejado de ser la espada de la justicia divina; en Florencia, ciudad de lujo, los negocios no iban bien y amenazaban con la paralización; comenzábanse a juzgar demasiado austeras las penitencias y predicaciones interminables; a nadie divertían esas fiestas públicas en las que los frailes cantaban y danzaban en rueda, coronados de rosas: ¿dónde estaba el carnaval de antaño? Comenzaron a formarse grupos contra los «Piagnoli», los «lloricones» de Savonarola; hasta en plena Catedral un motín interrumpió uno de sus discursos.

El Papa aprovechó la ocasión para intervenir. Reclamado para comparecer en Roma, excomulgado, ¿qué haría el fraile? Proclamando con más furia que nunca el carácter divino de su misión, se rebeló contra las decisiones pontificias en términos de una violencia inaudita: «Simoníaco, hereje, infiel», Alejandro VI no era verdadero Papa, sino un «hierro quebrado» cuyos golpes nadie debía aceptar. «Un día no lejano, daré vuelta a esa Llave» —gritaba en ese tono místico tan de su agrado—. Y en plena plaza pública, desde un púlpito elevado ante Santa María, levantando al cielo el Santísimo

Sacramento, gritó: «¡Señor, si mis palabras no son inspiradas por Vos, aniquiladme en este instante!» Su exasperación, en cierto sentido excusable si se piensa en la indignidad de su adversario [1] le llevaba a los peores extremos: el concilio. ¡La asamblea que depusiera al impío Papa! Y acabó por reclamar su inmediata convocatoria. Tal cosa equivalía a desear abrir de nuevo la crisis del Gran Cisma; y ¿qué cristiano sensato se atrevería a seguirle en este camino?

Su caída fue tan rápida como lo había sido su ascensión. En febrero de 1498, Alejandro VI advirtió a los florentinos que si no le entregaban a su predicador, lanzaría el entredicho sobre la ciudad. Los ciudadanos calcularon el peligro: el entredicho no era sólo el bloqueo y la ruina, sino probablemente la irrupción de todos sus adversarios, encantados de obedecer a la voz del Papa. Secuaces de los Médicis, partidarios de la unidad italiana, librepensadores y vividores, se pusieron de acuerdo para derrocar al enfadoso fraile. Los franciscanos, que evidentemente no le tenían demasiada simpatía, hallaron un medio. Savonarola había dicho varias veces que se sometería a la prueba del fuego para justificar el origen divino de su misión; un fraile menor le tomó la palabra y le conjuró a arriesgarse a la ordalía. Savonarola se ocultó, lo que produjo un golpe mortal a su prestigio. Uno de sus frailes aceptó reemplazarle, pero todos se enfrascaron en interminables discusiones sobre si el campeón tendría o no el derecho de llevar sobre las llamas el crucifijo o el Santísimo Sacramento. Por fin, antes de comenzar la prueba, la lluvia dispersó a la multitud, decepcionada, furiosa, vuelta en sí de un solo golpe. Al día siguiente, Domingo de Ramos, 8 de abril, el convento de San Marcos era invadido por la turba: Savonarola fue arrastrado a la prisión con dos de sus religiosos; los demás le abandonaron con un gesto que dice mucho sobre sus profundos sentimientos.

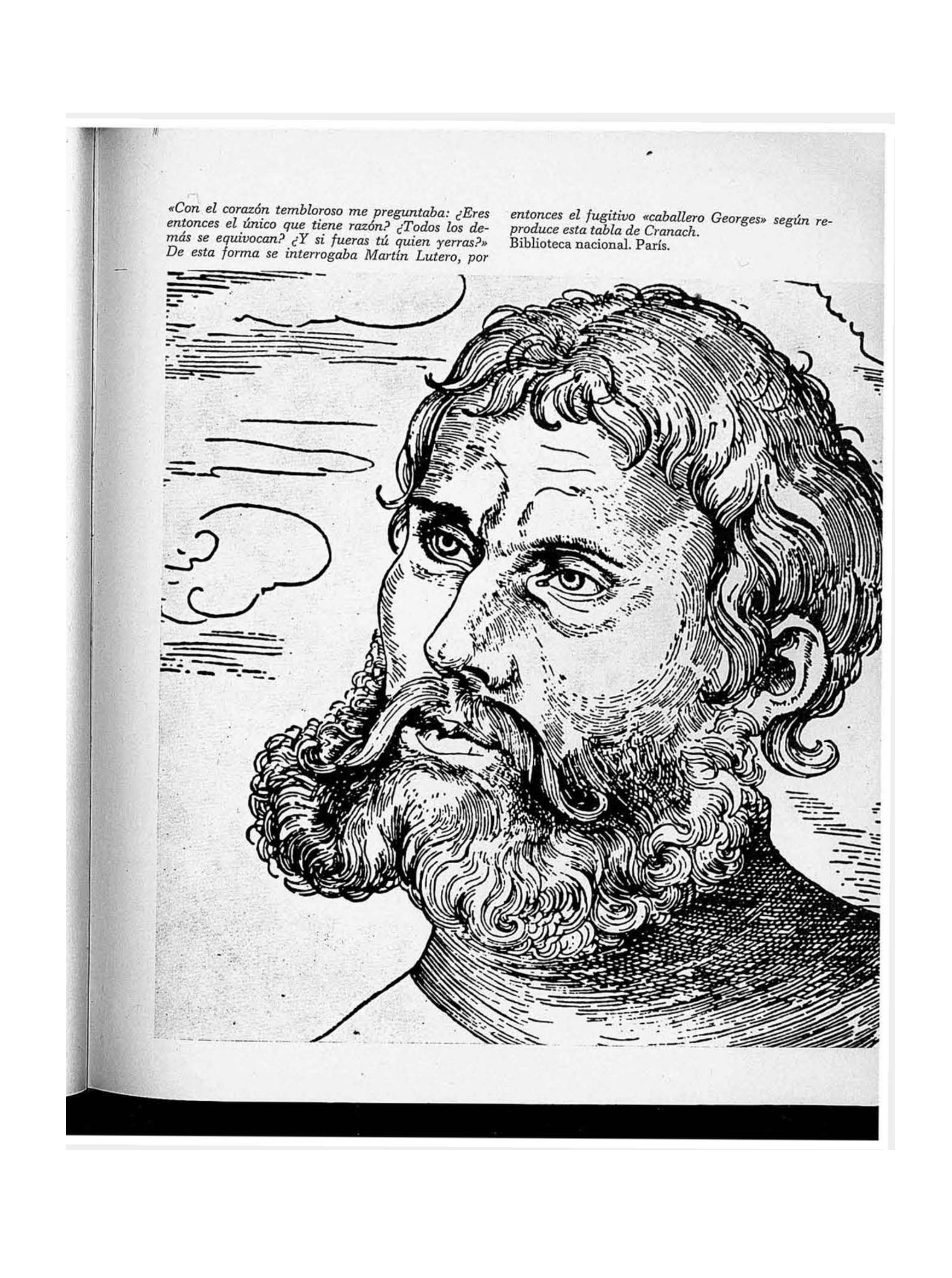
Incoado el proceso, la Señoría se empeñó en llevarlo por sí misma, rechazando la extradición del fraile pedida por el Papa, y autorizando sólo la asistencia de dos jueces romanos. Sometido a interrogatorio, el «profeta desarmado» —en frase de Maquiavelo— confesó que no era enviado de Dios ni inspirado; pero, ¿qué valor podemos dar a las palabras arrancadas en la tortura? Lo esencial era que el pueblo cristiano le había abandonado, incapaz de mantenerse al nivel a que el religioso quería haberle llevado, y quizá confusamente sensible a la desproporción que viciaba la empresa. El 23 de mayo, en la misma plaza de la Señoría donde hacía poco se le aclamara, fue encendida la hoguera para él y sus dos compañeros de infortunio. Y el Arno arrastró sus cenizas, para que sus últimos leales no pudiesen convertirlas en reliquias.

¿Qué juzgar de esta extraña y dramática aventura? El fraile dominico, de austeras costumbres, de palabra vengadora, hace un contraste tan grande con el Papa que le excomulgó, que se está tentado de darle la razón, y de ver en él un auténtico testigo de la Palabra: así lo juzgaron los santos y los fieles, San Francisco de Paula, San Felipe Neri, Santa María Magdalena de Pazzis, Santa Catalina de Ricci y Felipe de Cammines.[1] Pero, aunque recto en sus principios y justo en la intención, ¿no cometió Savonarola errores tan graves que apenas puede acogerse sin reserva su mensaje? Ya lo había dicho Santa Catalina de Siena: «por indigno que pueda ser personalmente un Papa, el cristiano debe ante todo y a pesar de todo, reconocer en él al Vicario del Verbo encarnado, y venerarlo como a tal». Por los excesos a que llevó su tiranía religiosa y por los motivos políticos con que dejó contaminar su ideal, compro-

1. El autor juega un poco a la paradoja, puesto que hace poco ha dicho que en sus ataques, Savonarola confundía cada vez más al hombre privado con el Pontífice, lo que era en extremo peligroso. En el resumen final de este párrafo, la misma idea quedará más clara. *(Nota del Traductor.)*

1. Hay que notar también que otros santos no han participado de estos sentimientos. En 1583, el futuro León XI, escribía: «Estoy seguro de que Pío V, de santa memoria, hubiera corregido a cuantos guardan devoción a Savonarola, porque le tenía horror y hasta abrigaba sospechas sobre su fe.»

«Con el corazón tembloroso me preguntaba: ¿Eres entonces el único que tiene razón? ¿Todos los demás se equivocan? ¿Y si fueras tú quien yerras?» De esta forma se interrogaba Martín Lutero, por entonces el fugitivo «caballero Georges» según reproduce esta tabla de Cranach.
Biblioteca nacional. París.



metió una causa a la que sólo sus palabras y sus virtudes debían haber servido. Hombre del Renacimiento como los demás, perfecto ejemplar de la *virtù* que lleva a los hombres hasta el término de su destino, Savonarola nos da a conocer hasta qué consecuencias pasionales podía llevar la angustia de Reforma que socavaba entonces el alma cristiana: pero Savonarola no supo ser más que un heraldo discordante de esa Reforma que cincuenta años después se llevaría a cabo con la calma y mesura tradicionales en la Iglesia.[1]

El bastión español: la conquista de Granada

Nos es grato apartar los ojos por un instante de tantas tristezas y amarguras y volverlos hacia una parcela de la Cristiandad donde permanecía vivo el recuerdo de la antigua fe. Por una sorprendente contradicción, el mismo país que había visto nacer a los deplorables Borgia[2] daba al mismo tiempo un admirable testimonio de su fidelidad. Efectivamente, España, que a lo largo de los grandes siglos de la Edad Media había escrito una de las páginas más poderosas de la historia cristiana, abría ahora un nuevo capítulo de su destino. En 1469, *Isabel*, heredera de Castilla, escogió entre muchos pretendientes a su mano, a *Fernando*, príncipe heredero de Aragón.[1] Diez años después ambas coronas se unían y los esposos decidían gobernar conjuntamente sobre todos sus dominios, tanto los de España, como los de las islas, Sicilia, Cerdeña y Baleares. Este idilio entre una rubia princesa de ojos azules, y un «caballero» de tez bronceada, digno de una novela cortesana, iba a traer inmensas consecuencias. Habían terminado para siempre las sangrientas rivalidades que desgarraron a la Península hispánica durante siglos, paralizando su desrrollo. Iba a nacer una España consciente de su grandeza y a este joven amor una nueva gloria añadiría otra corona de oro.

Apenas instalados en el trono, Fernando V e Isabel determinaron reemprender la empresa española por excelencia, considerada de siglos atrás como esencial por todos sus antepasados: arrojar de las tierras cristianas al invasor musulmán. La obra de la Reconquista parecía paralizada desde la conquista de Sevilla (1248), suprema acción de Fernando III el Santo. Las luchas intestinas habían robado demasiado tiempo a los príncipes de los pequeños reinos para que pudiesen luchar contra los infieles. Realmente, no era demasiado incómodo ese minúsculo reino de Granada, última reliquia de la dominación mora, en el extremo sur de la Península, recostado sobre un flanco de Sierra Nevada: era una especie de lugar de ensueño, «un pedazo de cielo caído a la tierra» —en voz de los poetas— donde, bajo el macizo cielo azul, las huertas extendían sus vides, sus vergeles llenos de higueras y almendros, sus campos de espliego y rosales. Allí, entre el esplendor de la Alhambra y el Generalife, los últimos reyes musulmanes parecían vivir un cuento de las Mil y una Noches; pero innumerables intrigas ensombrecían el aire de sus palacios de ensueño.

1. Lo que de ninguna manera quiere decir que Savonarola haya sido heraldo de la Reforma protestante, contrariamente a lo que a veces piensan los historiadores, que lo han colocado entre Huss, Lutero y Calvino. Nunca fue censurada su doctrina, y su tratado *El Triunfo de la Cruz* fue durante mucho tiempo aun después de Trento, leído en los seminarios. «Renegar de la Iglesia —escribía— es renegar de Cristo.» Pero, renegar del Papa, ¿no es también renegar de la Iglesia?

2. Más sorprendente aún es que de la misma familia salieran almas como la de San Francisco de Borja, su mismo padre y una hermana de éste, que redimen con creces la fama de los Borgia. *(Nota del Traductor.)*

1. No debe olvidarse la intervención política de Juan II de Aragón en este matrimonio de los dos príncipes. La idea original de la unión de ambos reinos, aspiración suma de las más relevantes figuras de nuestra Edad Media, pertenece más a Juan II, uno de nuestros mejores políticos y diplomáticos que a los mismos Fernando e Isabel en aquella época de su matrimonio. *(Nota del Traductor.)*

La situación, hacia 1480, era favorable a los cristianos: una crisis dinástica, agravada por una querella de mujeres, dividía profundamente al pequeño reino: Aixa, soberana repudiada, había reconquistado a Granada a punta de espada, e instalado sobre el trono de los grandes Abencerrajes a su frágil hijo Boabdil, que sería el último rey.

Desencadenóse el ataque en 1481: la guerra exigiría más de diez años de esfuerzos. Cien mil hombres fueron lanzados contra la sierra en una verdadera Cruzada constituida por resueltos creyentes, convencidos de empeñarse en una obra santa, como se lo había dicho el Papa Sixto IV por la voz de su nuncio. Una a una, las ciudades de la periferia cayeron en manos cristianas: Málaga, Almería, Guadix; pero Granada resistió. Los enemigos de ayer habían unido sus fuerzas contra el enemigo común: reconciliáronse Abencerrajes y Zegríes. En 1491 comenzó el asedio; Isabel había acompañado a su marido, compartiendo con él la vida y los riesgos del campamento, y animando al ejército con su indomable energía. Ximénez de Cisneros, el célebre arzobispo de Toledo era su capellán, hasta en lo más duro de los combates. ¿Que un incendio destruía las tiendas de los cruzados? La reina ordenaba levantar una verdadera ciudad, para demostrar que, en ningún caso, abandonaría su puesto; y esta ciudad guerrera, a la que llamó «Santa Fe», estaba tan cercana a las líneas enemigas que moros y cristianos podían injuriarse de un lado al otro. Bien pronto, en la Vega, una serie de singulares combates opusieron las espadas y las lanzas a las cimitarras; proezas dignas de los tiempos de Godofredo de Buillon colmaban el entusiasmo de los soldados de la Cruz; así, en noche cerrada, Pérez del Pulgar salió a fijar con su puñal en la puerta de una mezquita un texto del «Ave María». Pero la empresa no se limitaba a esos hermosos hechos de armas; en secreto, los generales cristianos habían entrado en relaciones con el visir de Granada, que reconocía lo irremediable de la situación. Se llegó a un tratado de capitulación en el que Fernando e Isabel mostraban una mansedumbre ejemplarmente cristiana; no sólo se garantizaba la vida de los vencidos, sino que se aseguraba la conservación de su fe y sus mezquitas y bienes; daríase ayuda a cuantos prefirieran emigrar al Africa; e igualmente se aceptaría la conversión de los que desearan hacerse católicos. En la mañana del 2 de enero de 1492 se representaba el último acto, bajo la gloria de un cielo puro, barrido por un viento al que tremolaban, entre los pliegues de las banderas, las flechas y el yugo, armas de los soberanos. Boabdil avanzó hacia la pareja vencedora, echó pie a tierra, entregó las llaves del alcázar y partió para el destierro, con su escasa compañía, escoltado por los sarcasmos de su terrible madre: «¿Por qué llorar como mujer un reino que no has sabido defender como hombre?» Desde lo alto de la Torre de la Vela, un heraldo gritaba hasta enronquecer: «¡Granada, Granada por los Reyes Católicos!» «¡Reyes Católicos!»: era el título que Alejandro VI acababa de conceder a los jóvenes príncipes que tan bien servían a la Cristiandad: ¿no compensaba la conquista de Granada, en cierto sentido, a la caída de Constantinopla? De golpe, España ascendía a la dignidad de nación de primera línea.

Fernando e Isabel, que tan magistralmente habían realizado la unidad territorial, comprendieron que debía acompañarla otra unidad interior, tanto administrativa y política como étnica y espiritual. Tal fue la segunda y más decisiva parte de su obra. Doscientos años de debilidad y desorden habían entregado a España a una espantosa anarquía, en la que abundaban criminales de todas clases y posiciones sociales. Poner fin a semejante situación fue el inmediato objetivo de los vencedores. Una policía real, la Santa Hermandad, de procedimientos expeditivos y terribles castigos, dominó en seguida a los rebeldes. Los «ricos hombres» volvieron a su cauce y abandonaron todos los productos de sus robos. Las grandes Ordenes religioso-militares de Alcántara, Calatrava y Santiago, antes tan poderosas, se sometieron en adelante al Rey. Las ciudades, perdida parte de sus fuerzas y sagrados privilegios, fueron intervenidas por «corregidores» reales. Los Consejos de gobierno, formados por legistas leales al poder real, impusieron sus métodos a los de la monar-

quía feudal. También el ejército fue reorganizado según principios que llamaron tanto la atención en Europa que el término español «infantería» —de infante— sería utilizado en todas partes. En cuanto al clero, al obtener de Alejandro VI el derecho de «suplicación», la corona se aseguraba la vigilancia de los eclesiásticos: en adelante, el monarca designaría de hecho a los obispos. Tanto como Luis XI de Francia o Enrique VII de Inglaterra, Fernando e Isabel anunciaban el absolutismo real de mañana.

Mas, para ellos, el problema no era solamente político: no se trataba sólo de instituciones. Había un problema más delicado que tocaba a la contextura misma de su pueblo: nada menos que la famosa cuestión de las minorías étnicas planteada a tantos modernos estados en la forma más dramática. España, efectivamente, contenía cierto número de elementos que difícilmente se identificaban con su verdadero pueblo. Primero, los judíos, muy abundantes —«un tercio de los ciudadanos y mercaderes de Castilla», escribía Vincenzo Quirini, embajador veneciano—; eran ricos, ganaban muchísimo dinero con sus préstamos y sus tasas de usura que llegaban hasta el 40 por ciento, y su lujo se hacía insolente. Bastantes se habían convertido, sobre todo después de las grandes misiones apostólicas de San Vicente Ferrer. Y, en algunos casos, eso constituía un enriquecimiento.[1] Pero no todos eran sinceros: muchos habían pedido el bautismo o por astucia o por miedo, permaneciendo judíos en sus creencias y secretas prácticas; el pueblo los llamaba *marranos*, por un juego de palabras que recordaba a la vez el hebreo *Maran atha* («el Señor viene») y el castellano-portugués *marrano*, que significaba lechón. La infiltración de los marranos en la sociedad cristiana llevaba a las más extrañas contaminaciones; hasta en el alto clero aparecían sin disimulo alguno. Se cuenta la historia (que no es preciso creer) de cierto obispo de Calahorra que, llegado a Roma, comía en abundancia los viernes de ayuno, rezaba en hebreo según el rito judío, se negaba a comer carnes impuras, evitaba pronunciar el nombre de Cristo y castigaba a sus sacerdotes si pensaban en hacerle alguna advertencia. En todo esto había una amenaza para la fe, que podía dejarse invadir por un extraño sincretismo judeo-cristiano.

Y al peligro israelita se añadía otro: el determinado por la presencia de una masa árabe. Tras cada etapa de la Reconquista había ocurrido lo mismo en el país reconquistado: por ejemplo, esos musulmanes de la región de Barcelona y de las Baleares a los que tan valerosamente había intentado convertir el Beato Raimundo Lulio. La última etapa, la conquista de Granada, vino todavía a aumentar ese número de moriscos. Entre esos residuos de la antigua ocupación, junto a los que oficialmente conservaban su religión, estaban también los que, más o menos convertidos, se proclamaban cristianos, aun permaneciendo en secreto fieles al Corán de sus padres: se les llamaba los «Moriscos». Los Reyes Católicos no podían prolongar una situación tan equívoca.

Cuando llegó el momento de plantear la lucha en ese terreno, Fernando e Isabel se volvieron a la Iglesia en demanda de ayuda. Había un arma, la que había forjado la Edad Media para luchar contra todas las fuerzas enemigas de la fe y especialmente contra un peligro semejante a éste, el de las contaminaciones de los cátaros: la *Inquisición*. Se hallaba más o menos adormecida, pero durante la Semana Santa de 1478, fue descubierta en Sevilla una conjuración de *marranos*, cuyas intenciones anticristianas exasperaron a la población. Fernando aprovechó la ocasión para pedir al Papa que reinstaurara el viejo tribunal y, para hacer de él un instrumento más eficaz, que le confiara a él, el

1. Las numerosas conversiones de judíos habían proporcionado a la Iglesia de España un progreso en el conocimiento de las *Sagradas Escrituras*. La primera edición católica del texto de la *Biblia* en hebreo, que apareció en 1522, fue revisada por sabios conversos judíos. Los eminentes rabinos que se convierten en el siglo XV establecen las relaciones de una larga tradición judía de familiaridad con el Viejo Testamento. Salomón Halevi, rabino convertido, llegó a ser obispo de Burgos, con el nombre de Pablo de Santa María entre 1415 y 1435. Fue miembro del Consejo Real y Legado del Papa. Le sucedió su hijo Alfonso en la Sede.

rey, su dirección. Sixto IV aceptó fácilmente, por la bula de 1.º de noviembre de 1478. La Santa Sede, más tarde, intentaría reparar este error que consagraba la confusión entre los poderes espiritual y político. En el momento en que se lanzaban a la lucha decisiva contra Granada, deseosos de no dejar a sus espaldas elementos sospechosos, ambos soberanos reforzaron aún su autoridad sobre la institución y crearon el Consejo supremo de la Inquisición, presidido por el Gran Inquisidor: las «Instrucciones» enviadas a todos los tribunales locales constituyeron una especie de código inquisitorial, convertido en verdadero organismo del Estado.

No puede hablarse sino con extrema prudencia lo que fue la obra de la Inquisición española; también sobre este punto la imaginación popular ha creado muchas fábulas. El primer Gran Inquisidor, *Tomás de Torquemada*, ha sido representado como un sádico verdugo, con las manos bañadas en sangre y dedicado a implantar el terror en toda la Península; nada más contrario a la verdad: de hecho, se trataba de un sabio religioso austero, convencido de la utilidad de su cargo, pero desprovisto de crueldad y más bien dedicado en ocasiones a moderar los excesos de algunos jueces eclesiásticos. Por lo demás, todos los dominicos que cubrieron los cuadros de la Inquisición, estaban igualmente lejos de ser unos «Torquemada» de la falsa leyenda negra, y muchos de ellos buscaron atraer a los pecadores al buen camino, más que castigarlos. Respecto a los métodos del célebre tribunal, el «edicto de hierro» que obligaba a los mismos parientes de los sospechosos a denunciarlos, la tortura de los interrogatorios, aplicada a los acusados para obtener confesiones, etc., eran los normales en la época —y desde luego no es el siglo XX el llamado a reprochárselos al XV—. Queda el problema del número de penados, encarcelados por toda la vida, ejecutados o quemados vivos en los célebres autos de fe, en los que se proclamaba solemnemente la condena; la historia halla grandes dificultades en concretar cifras, pues los datos son tan variables que van desde algunos cientos hasta decenas de millares, habiéndose depurado ya mucho en recientes trabajos históricos. Las condenas graves fueron desde luego poco numerosas en proporción al número de casos vistos por los tribunales. Pero bastantes aún, por supuesto, para quien piensa que la religión del amor no puede ser instaurada por la fuerza: pero éste es otro asunto. Lo cierto es que por la Inquisición, se libró España de calamitosas guerras que hicieron mayor número de víctimas en Alemania, Flandes, Francia, Inglaterra, etc., y que sostuvo su fe incontaminada. Y no menos cierto es que el pueblo español no solamente lo aceptó sino aún deseó y bendijo[1] como una manifestación de esa fe ardiente hasta el heroísmo que le había permitido forjar su destino.

La doble organización del Estado y la Inquisición, entra en movimiento en el instante en que existe una conciencia del peligro de contaminación que la presencia de comunidades extrañas supone para la fe y la unidad de España.[2] El primer objetivo fueron los judíos: una radical decisión de 1492 expulsó del reino a cuantos no se hubieran convertido; desatóse así, en el terrible verano, por todos los caminos que llevaban a las fronteras, el éxodo doloroso de casi 200.000 proscritos, con sus rabinos a la cabeza, hacia Portugal (donde su llegada planteó serios problemas), la Francia meridional, los Balcanes, Africa del Norte... Más tarde se planteó el caso de los musulmanes; santos sacerdotes, como el arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, intentaron atraerlos bondadosamente, pero sin resultados. Una acción más enérgica llevada a cabo por Ximénez de Cisneros, convertido en cardenal y Gran Inquisidor, logró algunos cientos de conversiones pero al mismo tiempo provocó una rebelión en los focos de la Alpujarra y Albaicín. Muchos huyeron a

1. Y aun los extranjeros imparciales, como el embajador veneciano Quirini que escribía: «Aunque sólo fuera por la Inquisición, los reyes Fernando e Isabel merecen ante Dios y los hombres eterna alabanza.»

2. Al hablar de esta época y en concreto de la Inquisición y sus problemas, no se puede perder de vista un solo instante esta «casi identidad» en las mentes de entonces de la unidad religiosa y política. *(Nota del Traductor.)*

las costas de Africa. Pero la Inquisición entró en acción contra los antiguos judíos y musulmanes que, aparentemente convertidos, eran mezquinos cristianos. Se encarnizó especialmente con los *marranos*, hasta tal punto que la Santa Sede hubo de recomendar moderación a los inquisidores. Violencias, en resumen, que una conciencia cristiana no podría aprobar, pero que parecían ser necesarias.

Y si es preciso aportar alguna prueba de que la obra inquisitorial fue de utilidad, puede hallarse fácilmente con sólo recordar algunos hechos. Ninguna de las perniciosas tendencias de la época pudo infiltrarse en este reino austero, severamente guardado, hasta el punto de constituir una amenaza. El humanismo contaría con un maestro español, el profesor de Lovaina *Luis Vives* (1491-1540), sabio comentarista de San Agustín, uno de los que impulsaron la célebre *Biblia Poliglota*, y que no abandonaría nunca sus bases cristianas. El protestantismo fracasaría casi totalmente en la Península. Y el arte español, a pesar de las influencias italianas evidentes en Ferrer Bassa, o de las flamencas, sensibles en Borrassá y Dalmau, conservó entre sus mejores maestros a Bago, Jaume Huguet, el catalán, Bermejo y el andaluz Hispalense[1], una sorprendente originalidad, en clara relación con el fervor religioso de que todos daban testimonio. Si España iba a llegar, en la centuria siguiente, al apogeo de su historia, se debe en buena parte a que —en el instante en que Colón y los conquistadores le entregaban un mundo— el valor y la fe de sus soberanos habían hecho de ella un verdadero bastión cristiano.

La tentación de la política: Julio II

¿Supondría la muerte de Alejandro VI una reacción de la Iglesia? ¿Iba el Papado a proceder al enderezamiento moral y espiritual necesario? Por un instante, pudo creerse en la respuesta afirmativa a ambas preguntas, porque, para sucederle, el Sacro Colegio eligió a un hombre santísimo, el cardenal Piccolomini, sobrino de Pío II, que, en memoria de su glorioso tío, tomó el nombre de Pío III. La candidatura de César Borgia fue desechada; y Julián della Rovere, vuelto de un exilio de diez años y sumamente popular como enemigo de los Borgia, apoyaba con su autoridad al nuevo Pontífice. «Seré el Papa de la paz y reformaré la Iglesia» —anunció públicamente Pío III—. Y hubiera sido capaz de llevar a cabo sus planes. Pero menos de un mes después de su elección, el reumatismo, del que sufría cruelmente, le quitó la vida. «Gran desgracia —dice un cronista de Siena— para Roma y para todos nosotros; pero nuestros pecados son tan graves que quizá merezcamos mayor castigo.»

No es esto suponer que el pontificado que entonces comenzaba haya sido tan escandaloso como el de Alejandro VI, ni mucho menos. Si el nuevo Papa, antes de su elección, no había llevado una vida irreprochable, al menos supo permanecer digno en la silla de Pedro y mantener las buenas costumbres —tanto más que había tratado con ruda severidad a Alejandro VI, al que llamaba «judío» y «renegado»— por otra parte, la pasión política le ocupaba demasiado tiempo y no podía dedicarse a los placeres frívolos. Porque la política iba a ser la primera preocupación, casi exclusiva, de este hombre: una política a la que las circunstancias harían bastante agitada y compleja. Para el Papado abundaban ocasiones de ceder al clima del tiempo y traicionar su vocación divina; una de ellas consistía en dejarse conquistar por el paganismo gozador, por cuyos teorizadores se habían hecho tantos humanistas: esa había sido la tentación de Alejandro VI; la otra consistía en mezclarse hasta tal punto en lo temporal, que el Pontífice se convirtiera en una potencia italiana como las demás, empeñado en defender sus intereses por los medios formulados y regulados por Maquiavelo: a ese objetivo llevaría la conducta de Julio II (1503-1513).

¡Julio II! El célebre y admirable retrato que de este Papa hizo Rafael, retrato tan vivo

1. Hay que notar que el primer pintor de la Península Ibérica, el portugués Nunno Gonçalves, fue también profundo cristiano.

que, en frase de Vasari, en su presencia se siente el mismo temor que ante el modelo, quizá no nos da una idea de la excepcional fuerza de esa personalidad, una de las más notables de aquella época tan fecunda en caracteres extraordinarios. Ante la imagen de ese anciano de barba gris, ojos hundidos, labios apretados, en cuya expresión triste y meditativa resalta una implacable voluntad, se acuerda uno bien del calificativo de *uomo terribile* que le dieron sus contemporáneos y él mismo aplicó a Miguel Angel y a fin de cuentas se adaptaba a los dos hombres igualmente. Parece, las manos apoyadas en los brazos del sillón, que va a levantarse, tomar ese bastón del que nunca se separa, y correr a lo largo de las galerías vaticanas, donde su paso bien conocido hacía temblar a los secretarios, entrar en alguna oficina, golpear a la mesa con su bastón, o acariciar con él las espaldas y las pantorrillas de algún protonotario excesivamente tardo en su labor, o de algún guarda negligente; a menos que, penetrando en la Capilla Sixtina, donde Buonarrotti trabajaba, no haya gritado al otro gigante, si su trabajo le disgusta, injurias dignas del Transtevere. Pero, para completar el retrato hay que figurárselo con el casco y la coraza, conduciendo personalmente, a sus sesenta y cinco años cumplidos, los ejércitos contra los «bárbaros»; o verle, astuto y cauteloso, maquiavélico en el peor sentido de la palabra, fingiéndose modesto, amable y conciliador, para aprisionar en sus combinaciones a un Luis XII de Francia o a un Fernando de España. Un hombre, en definitiva, fuera de serie, al que se debe toda admiración menos la que gustamos atribuir a un verdadero Vicario de Cristo.

Su elección fue una obra maestra: en una sola sesión, por treinta y siete votos entre treinta y ocho electores, fue llamado a suceder a Pío III. Todo el Sacro Colegio sabía que la Iglesia necesitaba un hombre fuerte, y que el cardenal Julián della Rovere, que había caído en desgracia en el tiempo de Alejandro VI, parecía prometer un cambio radical. Cuantos hubieran podido respaldar al sobrino de Sixto IV fueron hábilmente neutralizados por abundantes promesas. César Borgia, a cambio de mantenerse a la cabeza del ejército de las Llaves, obligó a sus amigos a votar por él, cosa de la que pronto se arrepentiría. Sin ser absolutamente simoníaca, la elección tenía bastante de sospechosa; pero el primer acto del nuevo Papa fue la promulgación de una bula que condenaba la simonía, en cualquier nivel de la jerarquía eclesiástica que se manifestara, haciéndola objeto de los más severos castigos: tal acto era una especie de propia absolución.

En cuanto se hubo instalado en el Vaticano, Julio II hizo comprender a todos que tenía bien establecidos sus planes y que estaba dispuesto a cumplirlos por encima de todas las dificultades y resistencias. La primera etapa consistía en la restauración del poder temporal de la Santa Sede; y empezó con rapidez. Muchos voraces, aprovechándose de las debilidades de sus predecesores, habían devorado tierras y bienes pontificios. Julio II procedió ordenadamente, arreglando primero las cuentas con los contrarios menos fuertes, y reservando para después a los más poderosos, y especialmente a Venecia. «Desplegando las sagradas banderas —dice Maquiavelo— y lleno de su natural furor, lanzó ante todo su veneno sobre cuantos se habían apoderado de alguna ciudad de sus dominios.» No puede reprochársele con justicia. Los pequeños señores, más o menos bandidos, tuvieron que entrar en razón; fueron apaciguados los clanes romanos que convertían las calles de la ciudad en campo de batalla; ¡aun los Orsini y Colonna se reconciliaron! Volvieron al orden las finanzas, rigurosamente controladas. El más asombroso episodio de esta empresa de volver las cosas a su cauce, fue la caída de César Borgia; instado a restituir las plazas que ocupaba sin derecho, el duque de Romaña intentó rebelarse; el terrible Papa no dudó un instante en hacerle aprisionar y encerrarlo en el castillo de Sant' Angelo, hasta que se extinguiera su prestigio; cuando el joven *condottiere* logró escapar, ya nada tenía que hacer en Italia y prefirió seguir su aventura en España, donde fue asesinado, lo que permitió al Papa reclamar su herencia. «En suma —comentó Maquiavelo con ironía— César ha servido bien a la grandeza de la Iglesia.»

Pero eso no era más que un breve descanso en la inmensa ascensión deseada por Julio II. No se preocupaba de ocultar sus planes. «Desearía ver en nuestra común madre Italia —decía— un solo dueño, un señor perpetuo, el Pontífice romano. Lo que me entristece es pensar que los años me impedirán tal vez llevar a cabo ese proyecto. No. ¡No podré hacer por Italia cuanto mi valor ambiciona! ¡Oh, si tuviera veinte años menos!» Julio II se esforzaba en realizar rápidamente, con toda la energía y decisión de que era capaz, y con toda la sabiduría de un viejo zorro político, obsesionado por la falta de tiempo, el sueño entrevisto por Nicolás V y concretado por Alejandro VI, de una Italia entera y unificada bajo la autoridad del Papa, con Roma por capital a la vez política, artística, intelectual y espiritual.

El principal obstáculo que había de superar era Venecia, cuya política no tenía otro objetivo que convertir a la Italia septentrional en una especie de protectorado, y que acababa de arrebatar a los Estados pontificios la ciudad de Ravena. Julio II no podía soñar con abatir él solo la potencia de la República de las lagunas: necesitaba aliados; por lo tanto, llamaría a aquéllos a quienes denominaba «bárbaros», españoles y franceses, decidido a desembarazarse de ellos en seguida. No era cosa difícil de emprender: los venecianos eran odiados, «insaciables de sangre humana, de señoríos y riquezas», decía un cronista francés. La diplomacia pontificia se puso en juego con habilidad consumada. Hizo valer ante Luis XII el argumento de que en lugar de Nápoles, perdido para siempre, podía arrebatar a los venecianos cuanto éstos habían robado a su protegido milanés. Brescia, Cremona, Bérgamo...; al emperador Maximiliano advirtió que Padua, Vicenza, Treviso y el Friol eran tierras germánicas; y aun los reyes de Inglaterra y España entraron en juego y la Liga de Cambrai, en 1508, constituía una temible coalición contra Venecia, más temible aún que la excomunión con que Julio II la hirió por añadidura. Las ciudades italianas que dudaban de adherirse a la Liga, fueron atacadas personalmente por el terrible Pontífice: entre ellas, Perusa y Bolonia. En la primavera de 1509, convencido de tomar un brillante desquite de sus disgustos napolitanos, Luis XII lanzó a su ejército al ataque y destruyó a los venecianos en Agnadel. Julio II había ganado su primera partida.

Pero Luis XII no tardó en comprender que se jugaba con él. Ese milanés, a quien la investidura imperial había tentado hasta el punto de abandonar locamente la Borgoña, Bretaña y el Blesois, vio pronto claramente que el maquiavélico Julio II deseaba arrojarle a su vez. *Fuori barbari!* La consigna corría por toda la Italia: los bárbaros eran, por entonces, los franceses que acababan de luchar para someter al Papa la ciudad de Ravena pero que, dueños aún de Milán y Génova y aliados de Florencia y Ferrara, representaban el más grande poder. Se firmó con Venecia una paz separada. Hábilmente manejados, Fernando y sus tropas españolas, ante la promesa del reino de Nápoles, cambiaron de campo. A Enrique VIII se le ofreció la región de Guyena, y los suizos, encontrando mezquinas las pagas de Luis XII, se dejaron comprar. «¡No soy el capellán del rey de Francia!», gritaba el Papa y, armado de punta en blanco, se dirigió a conquistar a uno de los aliados de los «bárbaros» la plaza de la Mirándola. La «Santa Liga», dirigida por él, arrojaría de la Península hasta el último francés.

Pero, de hecho, las cosas no resultaron tan simples. Los franceses resistieron aún contra una coalición casi europea. Los prodigios llevados a cabo por aquel ángel de la guerra que se llamaba Gastón de Foix, sobrino de Luis XII, un Napoleón de veintidós años, cortaron en seco los ataques de los pontificios, suizos y españoles. ¿Dónde se detendría el temible muchacho? Hablaba de dirigirse a Roma, expulsar al Papa y hacer elegir a otro; pero ante Ravena cayó herido de numerosos golpes de espada, victorioso aún, pero con una victoria que su muerte hacía más nefasta que un desastre. Julio II que, encerrado en su palacio, rechinaba los dientes, dispuesto a resistir el asalto de los «bárbaros», respiró.

Luis XII había cometido una grave falta de táctica: había creído poder trasladar el problema político al campo religioso y minar así la

autoridad pontificia. En Tours, una asamblea —parcial— del clero francés, declaró escandaloso y anatema a un país que había hecho la guerra a un rey cristiano. Después, apoyado por algunos cardenales (entre los que había un Borgia) enemigos de Julio II, convocó en Pisa (1511) un concilio que se llamó a sí mismo ecuménico, para reformar a la Iglesia y ante todo al Papado. Volvía a usarse la vieja máquina guerrera de Constanza y Basilea. «¡Eso no es un concilio, es un conciliábulo!» —gritó Julio II al saber cuán pocos participantes había en la Asamblea—. Acusaciones y decreto de suspensión, todo no era más que una farsa. Los Padres del concilio, expulsados de Pisa por la población, replegados en Milán, después reunidos en Asti y por fin refugiados en Lyón, fueron la risa de todos. Luis XII se había desprestigiado y la misma Sorbona rehusó seguirle en su lucha contra el Papa. Por otra parte, la suerte de las armas era cada vez más contraria. La Palisse, mediocre sucesor de Gastón de Foix, evacuaba el Milanesado; al año siguiente, La Tremouille era vencido en Novara por los suizos, cuyo ejército avanzaba por la Borgoña hasta Dijon. La terrible máquina puesta en marcha por el bélico Julio II parecía tener que destruir irremisiblemente a Francia. El emperador se aprestaba a atacar el reino por el norte y el este; los ingleses, a desembarcar en sus costas. Victoria tal vez excesiva, victoria pírrica, pensaba Julio II, que debía preguntarse si era en efecto una habilidad expulsar a los franceses de Italia para entregarla a los españoles. El doble matrimonio de Juan, hijo de los Reyes Católicos, con Margarita de Austria, y de Felipe el Hermoso, hijo de Maximiliano, con Juana de Castilla —Juana la Loca—, al unir la corona española con la de los Habsburgo, hacía más evidente el peligro. La política de *balance of powers* que Inglaterra empezaba a ensayar, pareció también a Julio II la más sabia. «Si Dios me da aún unos años de vida —decía— liberaré a Nápoles del yugo español.» Pero el Señor no le permitió cumplir sus postreras intenciones: en febrero de 1513, el infatigable guerrero llegaba a una paz más definitiva.

«Hubo un tiempo —observaba Maquiavelo— en que el más pobre barón se creía en el derecho de menospreciar el poder del Papa: hoy, el Pontífice impone respeto aun al rey de Francia.» El prestigio de la Sede Apostólica resultó inmensamente fortalecido en este pontificado guerrero. Pero, no sólo en el terreno militar y político tuvo Julio II un innegable sentido de grandeza: trabajó igualmente para gloria de la Iglesia y, hay que reconocerlo, también en defensa de la fe. Comprendiendo la trascendencia de las conquistas de españoles y portugueses en los mundos lejanos, hizo enviar a numerosos misioneros y nombró, por ejemplo, un arzobispo y dos obispos para Haití. Tomó inteligentes medidas para facilitar la conversión de los hussitas de Bohemia, para luchar contra los *marranos* de España y aun para ayudar a los religiosos que trabajaban por una Reforma —por ejemplo, a los benedictinos de Valleumbrosa y Monte-Oliveto—, mostrando que, por muy empeñado que estuviera en la política, no se dejaba totalmente absorber por ella.

¿Hubiera podido Julio II colmar su gloria dándole un sentido verdaderamente cristiano, comenzando la Reforma, la verdadera, general y decisiva, proclamada por tantos como indispensable? ¿Lo pensó seriamente? No es seguro. Verdad es que un mes antes de morir decidió la reunión de un concilio ecuménico, el XVIII —V de Letrán (1512-1517)— en cuyo programa, junto a la cruzada contra los turcos y la extirpación del cisma francés, el Papa hizo figurar la Reforma. De hecho, las primeras sesiones de la asamblea no fueron otra cosa que brillantes demostraciones del prestigio del Pontífice, cuya autoridad fue de nuevo solemnemente proclamada; pero apenas se discutieron las medidas necesarias. Sin duda, el Pontífice político consideraba que su principal empresa había sido devolver su fuerza a la Sede de Pedro, y su independencia frente a los poderes laicos: y en este aspecto, su éxito fue grande. Pero, al retardar aún más la hora de la Reforma, al permitir que la venalidad y la corrupción prosperaran en su derredor en los engranajes de la Iglesia, agravábase la crisis interior que pronto estallaría con violencia. No consistía todo en haber obligado a los reyes a reconocer su fuerza, en cubrir a

Roma de rejuvenecida gloria, en emprender esas grandes realizaciones artísticas en las que se desbordaban en obras maestras los genios de Miguel Angel, Rafael y Bramante. Las prestigiosas ruinas del que debía haber sido el más grande de los mausoleos, tal como Miguel Angel lo soñó para Julio III —el Moisés, los Esclavos— poseen en sí mismos un inequívoco sentido de síntesis: pedazos de una obra maestra incompleta, corresponden plenamente al hombre cuya memoria guardan; a una obra grande, pero fragmentaria e inacabada.

La tentación del arte: León X

Para Julio II, el arte había sido un medio de acrecentar el esplendor de Roma, como antes lo soñara Nicolás V, manifestando así la gloria del Solio Pontificio. Para su sucesor, el arte sería algo más: una pasión, una actividad que se impondría a las demás, una especie de razón de ser de toda su vida. El nuevo Papa no cedería a la tentación de la carne, como Alejandro VI, ni a la de la política, como Julio II, pero su pontificado demostraría hasta la saciedad que el culto de la inteligencia y de la belleza, cuando sale de sus justos límites y hace de las obras del espíritu un fin en sí mismo, constituye también para el alma una peligrosa tentación. Construir sobre el sepulcro del Apóstol la más grandiosa basílica del mundo, pero dejar perderse la cuarta parte de la grey de los fieles, ¿no es para un Papa demasiada candidez y hasta una traición?

León X (1513-1521) era un Médicis, Juan, el más joven de los hijos de Lorenzo el Magnífico y el único que había heredado las extraordinarias dotes de su padre. Joven aún —no tenía más que treinta y ocho años, pero era ya grueso y colorado, de ojos saltones, de manera que representaba más edad— había sido colmado de beneficios desde su infancia: a los catorce años era cardenal. Distinguidísimo espíritu, formado por los mejores maestros de su tiempo —sus preceptores habían sido, entre otros, Angel Policiano y Marsilio Ficino— respiró desde su niñez ese aire de mundanidad brillante y de refinamiento intelectual que proporcionaba a Florencia un clima tan exuberante. Posiblemente, no era ese el género de educación deseable para un Pontífice. En su elección —fácil, pues los regalos y las promesas habían llovido oportunamente— se le confirió a un tiempo el sacerdocio y el episcopado, pues no era más que diácono; y en la escalinata exterior de la vieja basílica de San Pedro, medio derruida ya para dar lugar a la nueva, fue consagrado con tal pompa en la excepcional cabalgata en la que apareció ante los romanos, que a todos debió parecer el anuncio de un reino lleno de fausto: cortejos interminables, distribución gratuita de regalos, desfile de carros con alegorías paganas, iluminaciones, fuegos de artificio, nada faltó a la fiesta; ¡los Médicis podían permitirse semejante largueza para rodear el acontecimiento de la subida al pontificado del primero de la familia!

León X no deseaba más que la paz, ante todo por temperamento y también porque la guerra nunca había favorecido al desenvolvimiento de las artes y las letras. Así, reanudó ardientemente la política de tregua que en sus últimos años había querido su predecesor belicoso, y ayudó a negociar el matrimonio del viudo Luis XII con la hermana de Enrique VIII, lo que pondría fin al conflicto entre ellos. Al mismo tiempo, obtuvo la adhesión del rey de Francia al Concilio de Letrán, con lo que parecía concluirse felizmente la reconciliación general. Pero, por desgracia, muerto poco después Luis XII, le sucedió *Francisco I* (1515-1547) biznieto de Valentina Visconti. Apenas llegado al trono, reclamó la herencia milanesa y se impuso el deber de conquistarla. Recabó con empeño la beneficiosa neutralidad del Emperador, se alió a Venecia y empezó la campaña. Los suizos, que guardaban los desfiladeros alpinos, se dejaron sorprender y se retiraron a las defensas de Milán, donde en Mariñano (1515) tras dos jornadas de encarnizado combate, la carga de la caballería francesa puso fin a su resistencia.

León X quedó consternado al recibir la noticia. ¿Volvíamos a los días de Carlos VIII, cuando los ejércitos franceses se paseaban por Italia como en tierra propia? Los suizos negociaron la célebre «Paz Perpetua» (1516) con el rey de

Francia. Maximiliano estaba al borde del sepulcro. El vencedor invadiría los Estados Pontificios y habría que oponerle las armas. Pero no ha nacido florentino sin astucia. Con rara habilidad, halagando el orgullo del joven monarca y fingiendo proclamarle protector de la Santa Sede y, a más abundamiento, de los Médicis, estableció con el rey las más cordiales relaciones. ¿Qué había más legítimo que el que el ducado de Milán fuera francés? ¡con tal que Florencia quedara para la familia del Papa! Parma y Plasencia serían cedidas a Francisco como don gracioso. ¿Se requería un titular para ambos principados independientes? Pues el hermano del Pontífice, Julián, sería al punto nombrado.

León X tuvo entonces la idea de aprovechar las buenas disposiciones del rey para arreglar una cuestión pendiente entre Francia y la Santa Sede: la de la Pragmática Sanción. Roma no había admitido nunca la decisión unilateral que pretendía regir la suerte de la Iglesia en Francia; primero con Luis XI, cuyo Concordato fue puramente verbal; más tarde con Carlos VIII y Luis XII, la Pragmática había sido ocasión de innumerables conflictos. Los clérigos partidarios de la Pragmática fueron objeto de advertencias de parte de Roma y, en realidad, ni los reyes ni los Papas estaban satisfechos de su funcionamiento. ¿No sería más ventajoso sustituirla por un Concordato en debida forma, a la manera del que ya existía con el Imperio? A fines de 1515, en Bolonia, se encontraron el Papa y el rey, en medio del fausto que tanto gustaba a entrambos; un año más tarde (1516) se firmaba y promulgaba el Concordato, a pesar de las resistencias del parlamento y el clero francés. Al rey se le reconocía el derecho de nombrar los beneficios superiores —diez arzobispos, ochenta y tres obispos y quinientos veintisiete abades— aunque con determinadas condiciones de edad y competencia, reservándose en todo caso el Papa el derecho de investidura canónica; el tribunal de la Santa Sede era confirmado en su ejercicio de apelación y el Papado obtenía el restablecimiento de las annatas: de hecho, el rey seguía siendo protector e inspector de la Iglesia en Francia, pero la autoridad del Pontífice quedaba claramente afirmada y Francia renunciaba oficialmente a todas las doctrinas conciliares. Tal Concordato, que estaría en vigor hasta 1790 tendría consecuencias profundas en la historia religiosa de Francia: se le ha reprochado el haber preparado el camino al futuro galicanismo y contribuido a escindir en dos partes al clero francés: el alto, rico, de buenas familias, reclutado en medios cortesanos; y el bajo, plebeyo y mal pagado. Pero al Concordato se debe otro resultado mucho más feliz: convertido oficialmente en «jefe adoptivo» de la Iglesia, el rey «cristianísimo» tendría en adelante mayor interés en mantener sus lazos de unión con el Papa y no dejarle dudar de su ortodoxia. Tal hecho sería de capital importancia en los días turbulentos de la Reforma: la conversión de Enrique IV será, en cierta medida, una consecuencia del Concordato.

De tal manera, la habilidad diplomática del Papa Médicis y su deseo de establecer una sólida paz en Italia —el tratado de Noyon parecía asegurarlo al garantizar a Francisco I el Milanesado y Nápoles a Carlos de España— habían hecho un buen servicio a la Iglesia. Desgraciadamente, en asuntos más graves, León X se mostró mucho menos afortunado. Al contrario de Julio II, que había trabajado únicamente por la grandeza de los Estados de la Iglesia e Italia, y no por su familia, León X cayó en el nepotismo practicado por Calixto III, Sixto IV y Alejandro VI, como si el Papado fuera un bien personal del que podía disponer a su antojo: así, separó de las tierras pontificias el ducado de Urbino para darlo en feudo a uno de sus parientes: costumbre que ilustres antecesores no sabrían excusar. Y, por añadidura, la ligereza en la conducta, el amor a los placeres —los de la mesa, sobre todo, pues en lo demás, León X fue correcto— la irreflexiva prodigalidad, que engendraba tanta venalidad y corrupción, la manifiesta incapacidad para medir en toda su trascendencia la gravedad de los peligros de la época: «Aprovechémonos del Papado, puesto que Dios nos lo ha dado», había dicho León X —al menos así lo asegura el veneciano Giorgi— después de su elección: ¡y a fe que puso con harta diligencia en práctica tal principio! Sin llegar a los escándalos de Alejandro VI, este pontifica-

do dejó retroceder a la Iglesia en un momento en que le era más indispensable que nunca fortalecerse.

¿Y la Reforma? ¿Cuándo llegaría? El Concilio de Letrán estaba reunido en el instante del advenimiento de León X y la Reforma figuraba en su programa. ¿Se pensaba en ella sinceramente? Muchas ilustres personalidades de la asamblea daban gritos de alarma. Pero, en realidad, el concilio no se atrevía a llegar al fondo del problema y aplicar el hierro donde era necesario. Se tomaron decisiones, se votaron algunas reglas que condenaban ciertos abusos en materia de nombramientos eclesiásticos y acumulación de beneficios; se reguló la vida de cardenales y obispos, se ordenó la castidad a los sacerdotes y se censuró a los simoníacos y expoliadores de la Iglesia; tras interminables discusiones, se sometió a las Ordenes religiosas a la autoridad de los prelados para el ejercicio de sus ministerios, y se dispusieron los principios para la predicación: todas estas decisiones revelaban una buena voluntad, pero faltaba firmeza para llegar hasta el fin de la Reforma y, sobre todo, para hacerla aplicar. ¿Quién podría imponer a la Iglesia estas menguadas medidas? «Mojigatos, santurrones, hipócritas —gritaba el satírico Pedro Gringoire en su panfleto *Empresas locas*— que pretendéis corregir en otros los mismos abusos de que dais ejemplo». Y lo malo es que no le faltaba razón.

«Los tiempos actuales exigen decisiones audaces, inusitadas, extraordinarias» —observaba Maquiavelo—: pero no sería León X quien las tomara. Clausuró el concilio en 1517 y no se preocupó en absoluto de ejecutar sus decretos. Lo que en realidad le interesaba era la vida del espíritu y de la sensibilidad para la que se sentía más inclinado que a las rudas batallas que había que librar en el terreno de la fe y las costumbres. «Los grandes autores son la norma de la vida y la consolación en la desgracia», escribía, entusiasmado, en el privilegio concedido a la impresión de las obras de Tácito y añadía que, proteger a los sabios y adquirir sus libros eran las más altas empresas de un jefe; y daba gracias al cielo por haberle permitido consagrarse a ellas. También afluían a él artistas e intelectuales de todas clases: Bembo, Sadolet, Dovizi eran sus amigos y les nombró cardenales. Escritores de todas clases le asediaban en palacio, en el teatro y aun en la iglesia; y para agradecerles sus elogios y ditirambos, sacando la bolsa de rojo terciopelo que nunca abandonaba, les echaba puñados de monedas de oro, sin preocuparse de la inquietud que su largueza proporcionaba a los tesoreros. Ni las fiestas ni las comedias menos edificantes tenían más asiduo espectador que el Papa; todas las artes hallaban en él un entendido de seguro gusto y de insuperable generosidad. En las galerías del Vaticano, se le veía pasar escoltado sin cesar por una orquesta de cámara que cantaba refranes acompañados a la viola. Rafael, su pintor favorito, fue tan largamente pagado por el Papa, que podía mantener una pequeña corte de seguidores y discípulos. La nueva Basílica de San Pedro se elevaba sobre la tierra, y la fábrica hormigueaba de obreros, arquitectos y entendidos llamados de todas partes. Esa era la gloria ambicionada por León X, y con la que —hay que decirlo— llenó de luz a Roma. ¿Costaba caro todo esto? Indudablemente. Pero la administración pontificia se las ingeniaba para descubrir fuentes de ingresos: con el fin de sostener los trabajos de la basílica, se concedieron nuevas indulgencias, explotadas por celosísimos propagandistas como una verdadera operación comercial. Era necesario que el dinero afluyera...

¿Se daba cuenta el fastuoso pontífice del peligro que su descuido hacía correr a la Iglesia? ¿Comprendió, sobre todo en la embriaguez de belleza en que había vivido y en la que iba a morir (1521), la importancia del movimiento que había provocado, cuatro años antes, precisamente a propósito de las indulgencias, un oscuro fraile alemán? La carta que aquel hombre violento le escribiera, inspirándose en el *De Consideratione* de San Bernardo, para recordarle los deberes de su cargo, ¿se había molestado León X en leerla? Cierto día de la primavera de 1520, en la recepción de Magliana, donde cazaba ciervos con brillante atuendo, fue llevada al Papa una bula que fulminaba con la excomunión al agustino de Wittemberg. León X la firmó y en seguida prosiguió la persecución

de la manada. ¿Había medido la trascendencia de aquel gesto irreparable? El Pontificado del Papa Médicis señalaría, como había sido su deseo, el apogeo del Renacimiento; pero también, ante el tribunal de Dios y ante el juicio de la historia, quedaría como el Pontificado del gran desgarramiento.

Roma, capital de las artes

Sin embargo, sería injusto no reconocer lo que el esclarecido amor a las artes practicado por León X proporcionó a Roma, capital de la Iglesia, de esplendor y de importancia. No quiere esto decir que él haya sido el primero ni el único: ya Nicolás V había indicado claramente el objetivo, que, más o menos, seguirían todos sus sucesores. La clásica expresión del «siglo de León X» que aureola el nombre del Pontífice Médicis con el prestigio del más sorprendente período de creación artística, es excesiva: un Julio II o un Alejandro VI fueron, en este terreno, tan activos y decisivos como él. Pero al hacer del mecenazgo uno de los principios básicos de su pontificado, el Papa mecenas asoció el trono de San Pedro a la gloria de las inmortales obras maestras y, con ello, señaló uno de los nuevos rasgos del rostro de la Iglesia. En este sentido, tanto para lo bueno como para lo peor, su papel fue verdaderamente decisivo.

El gran acontecimiento de esos tres cuartos de siglo que van de Nicolás V a León X, es que Roma se convierte en la capital de la belleza, el punto de convergencia de todas las actividades creadoras y el sol que envía los rayos y el calor fecundante de la inspiración.[1] Según la idea de estos Papas del alto Renacimiento, todo lo que significaba algo en las artes, debía estar cerca del Vicario de Cristo y servir a su prestigio. No existía mármol antiguo arrancado a la tierra que no fuera a aumentar las colecciones pontificias; el Apolo, el Laocoonte, el Nilo, brillante ornato del célebre *Belvedere* de los Palacios Vaticanos. Y sobre todo, no existía artista vivo que, desde que daba una prueba de su ingenio, no fuera llamado a Roma, solicitado y comprado. Si el florentino Miguel Angel se distinguía por su *Pietà*, Julio II le encargaba un sepulcro digno de los antiguos emperadores. Si *Bramante* (1444-1514), de Urbino, se revelaba como arquitecto genial, se le ofrecía en seguida ocasión de apuntar más alto y mostrar todas sus posibilidades. Sobre todo, a partir de 1499, fecha capital en la que el creador de San Pedro fue llamado a dirigir la obra, florece en la ciudad una prodigiosa animación, entregada toda ella al pico y al azadón, a la trulla y al pincel. Se conciben planes tan grandiosos que serán menester siglos para llevarlos a cabo. Los maestros fueron constreñidos a concluir obras que parecían deber exigir vidas enteras. Y el milagro consistió en que esta improvisación sublime no fue ni balbuciente ni frágil, y que el tiempo respetaría sus creaciones. Admirables y apasionantes décadas —seis años después de la muerte de León X el saqueo de Roma por los imperiales cortaría en seco ese impulso— en que millares de obreros tallaban en el mármol la más vasta basílica del mundo, en que Miguel Angel, tendido cara al techo, esbozaba doce horas al día los prodigiosos frescos de la Sixtina, y en que Rafael historiaba las Cámaras y las Logias... ¡Los Papas que habían logrado todo eso tenían alguna razón para estar orgullosos!

Tan rápido apogeo de Roma fue tanto más impresionante cuanto que fue acompañado de un relativo eclipse de sus rivales. Florencia, terminada sin duda su labor de iniciadora, comienza a bajar, demasiado inteligente tal vez, dema-

1. Cosa curiosa, no ocurre lo mismo en el terreno intelectual propiamente dicho. Sin duda, el humanismo no desaparece de la Ciudad eterna, donde la Biblioteca Vaticana sigue enriqueciéndose de manuscritos y donde hombres como el cardenal Bembo prolongan la tradición de la Academia romana y donde reside el *Virgilio cristiano*, rival de Sannazaro, Marco Vita, autor de la ambiciosa *Cristiada*. Pero los maestros de la filosofía política y de la historia permanecerán en Florencia: Maquiavelo (1469-1527), Guicciardini (1483-1540), Baltasar de Castiglione (1478-1529); y cuando Ariosto (1474-1533) vaya a escribir su gran poema, el *Orlando furioso*, fijará aún su fecundo retiro en las orillas del Arno.

siado llena de problemas para lograr resolverlos todos. Continuaron su existencia otros centros, en los cuatro ángulos de la afortunada Península, y en ellos aparecieron obras maestras, aunque de menos esplendor. La misma Venecia, que sólo contaba con la competencia de la Ciudad Eterna, no produjo más que un arte incompleto: su genio sensual se expresó casi exclusivamente en la pintura, abandonada la técnica de los monumentos y de la plástica. Por el contrario, en Roma, se perfeccionan sin excepción todas las artes. Las ambiciones de los Pontífices, su «patriotismo romano», reproducción del antiguo, su gusto por el fausto y aun la sensualidad de algunos, todo sirvió para dar a la capital de la Iglesia la apariencia que aún constituye su más legítimo orgullo. Indecible resulta el número de oportunidades que a la plena realización de todas las virtualidades de sus antepasados ofrece esta floración del genio en el corazón de las siete colinas, en ese lugar cargado de historia, en el centro de la llanura cuyos austeros horizontes circundan el nostálgico esplendor de las ruinas; y es el orden romano el que permite al arte del Renacimiento esa prodigiosa síntesis de la dulzura y la violencia, la voluptuosidad y la ascesis, la libertad y la disciplina, que ha hecho de las obras de esa época insuperables muestras de perfección.

La gloria de la Roma pontificia de Julio II y León X coincide con el momento exacto en que todos los descubrimientos, todas las aportaciones de un siglo prodigiosamente creador, se funden y estabilizan en un estilo grande de poder y majestad, que quedará entre todos como clásico. Hacia 1450 ha concluido el primer período del Renacimiento y se abre el segundo, en el que grupos más abundantes aún de brillantes ingenios parecen trabajar en la búsqueda de la suprema perfección. El paso de una a otra etapa fue insensible; maestros del primer período, Verrocchio, Piero della Francesca y los dos Della Robbia, siguen trabajando en el segundo, sin poseer aún su espíritu. *Giovanni Bellini* (1430-1516) flexible veneciano, evoluciona, a lo largo de su vida, desde un arte «primitivo» hacia una inspiración y una técnica «moderna»; y su cuñado *Mantegna* (1431-1506) tan sobrio como inteligente, aprende en la escuela de la antigüedad el secreto de las formas exactas, de las anatomías minuciosamente observadas, del verdadero detalle hecho modelo, del que tanto se acordará Miguel Angel. Y aun aquellas personalidades fuera de serie que prosiguen su búsqueda en direcciones que nadie ha de seguir en adelante, jalonan todavía este período: un *Botticelli* (1444-1510), por ejemplo, alma atormentada y talento admirable, que oscila entre la evocación de un Paraíso ambiguo y la ilustración del *Infierno* del Dante, especie de discípulo desviado de Fra Angélico —un Angélico que amó con exceso la sonrisa de los ángeles malos—, nos deja sentir como, desde el piadoso pintor de San Marcos a Rafael, se continúa la línea de la fidelidad.

De todas las escuelas, de todos los centros que pululan en Italia antes que Roma los absorbiera en provecho propio, surgen al mismo tiempo maestros cuya providencial misión parece haber consistido en preparar al arte para los pasos decisivos, más allá de los cuales se abriría la tierra de los genios. Pietro Venucci, llamado *el Perugino* (1445-1523) cuya abundante producción de «madonnas» llegaría al exceso, ha legado a su discípulo Rafael el sentido de los colores, de las atmósferas nacaradas y del estricto equilibrio en la composición; y su conmovedora *Crucifixión* de Florencia no sería indigna de un puesto en la Capilla Sixtina. *Signorelli* (1441-1523) hace de maestro de Miguel Angel: es otro hijo de la Umbría que, con la fuerza de un Piero della Francesca y su amor a los amplios espacios, imprimió a su obra un movimiento extraordinario y realizó en Orvieto obras asombrosas —entre otras el *Juicio Final*— pobladas de cuerpos desnudos y desollados vivos, en los que el trazo salvaje de las musculaturas anuncia ya a los terribles personajes de los frescos de Buonarroti. Los herederos de *Ghirlandajo* (1449-1494) retendrían su pasión por el dibujo exacto, llevada hasta el extremo rigor; dibujo que Leonardo estudiará, añadiéndole flexibilidad. Y el mismo *Pinturrichio* (1454-1513), el «pintarrajeador», cuyo prolijo talento muestra tanta facilidad como encanto en la Biblioteca Piccolomini de Siena y en los departamentos

Borgia del Vaticano, ¿no ha legado a sus sucesores su amor por los decorados sabiamente historiados en los que empleaba cómodamente su gusto de narrador y colorista?

En el momento en que Julio II llamaba junto a sí a Bramante —en el ocaso del *Quattrocento*— concluía la era de los grandes talentos y comenzaba la de los genios; llegaba a su fin la época de búsquedas y conquistas y alcanzaba su esplendor la del bienestar soberano y la incomparable amplitud. Los mejores maestros del siglo XV conservaban aún, en su empeño de aprovechar sus adquisiciones, algo de duro, de seco y aun de torturado, y sus ambiciones llegaban a un límite. Ahora, los grandes maestros tenderán a lo ilimitado; y su arte será tan perfecto que cuanto emprendan, sea lo más arriesgado y lo más arduo, en sus manos se convertirá en natural y simple.

Tres nombres jalonan esta cumbre de apogeo incomparable: Leonardo de Vinci, Miguel Angel y Rafael. Se les ha comparado entre sí con frecuencia: de hecho, no admiten comparación, pues las raíces profundas de cada uno penetran en tierras absolutamente personales. No son exactamente contemporáneos en la edad, pero sí por la madurez del genio y el lugar que ocupan en la evolución histórica del arte: un cuarto de siglo separa al autor de la *Gioconda* (1452-1519) del creador del *Moisés* (1475-1564) y si Rafael (1483-1520) era sólo ocho años más joven que Miguel Angel, la brevedad de su vida parece alejarlo de su terrible rival que había de sobrevivirle cuarenta y cuatro años. Pero en el luminoso umbral del siglo XVI, de cuyo gran libro cada uno escribiría una página sublime, los tres estaban en posesión de sus propios dones, en pleno impulso creador.

Leonardo de Vinci, hombre aislado, aparte de todo, de su tiempo, de sus compatriotas (ya es sabido que murió en Francia), de la misma Roma, que fue casi el único en desdeñar, y en la que apenas figura su admirable *San Jerónimo*. Genio universal, inteligencia devorada por la sed de saberlo todo, abarcarlo todo, la misma sed que ardía en los mejores talentos de su tiempo. Para él, pintar y esculpir no eran más que unas de las muchas ocupaciones y no más apasionantes que estudiar física o mecánica e imaginar a los hombres volando en el espacio, o puentes todavía irrealizados. Pero proporcionó decisivos progresos a ese arte al que servía como por juego y hacia el que conservaba cierta soberana negligencia. El dibujo, practicado por Leonardo con la seguridad de un discípulo de Verrocchio, llegó en sus manos a expresar los sentimientos humanos; dio a la pintura el empleo del claroscuro, del *sfumato*, y los transparentes lienzos de la sombra, secretos de los que no siempre se haría un debido uso. Y, sin embargo, para él, los progresos técnicos no eran más que medios para aprehender mejor el misterio sensible de los seres y las cosas. Ante sus retratos, de fascinante encanto, ante sus composiciones —raras, por desgracia— en las que partía de tradicionales temas de la imaginería para lograr su explicación espiritual, ante la *Cena*, el *San Juan Bautista*, o la *Santa Ana con la Virgen*, se siente uno detenido como ante la cercanía de un inefable misterio. Ningún otro pintor ha ido tan lejos como Leonardo en ese esfuerzo hacia el conocimiento, que, de haber sido posible llevarlo a su término, hubiera hecho del arte una captación de lo divino.

La misma intención —¡Dios sabe con qué trágicos conflictos del alma!— aparece en *Miguel Angel Buonarotti*, aunque de distinta manera. Miguel Angel parece llegar al mismo objetivo por la fuerza demiúrgica de su genio. Todos los dones que permiten al hombre expresarse a sí mismo, fueron puestos desde su nacimiento en esas manos infatigables, en ese cerebro nunca cansado de crear. Menos apasionado que Leonardo por la ciencia, no es, sin embargo menos universal: ingeniero, poeta emotivo, al mismo tiempo que escultor, pintor y arquitecto. Arranca del mármol esas formas perfectas e inquietantes que constituyen el *David*, el *Moisés* y los *Esclavos*, y las misteriosas figuras de los sepulcros de los Médicis. Improvisado pintor al fresco por el capricho de un Papa, Miguel Angel re-inventa un oficio que ignora y cubre con grandiosos motivos el techo de la Sixtina, la mayor superficie decorada del mundo. Todas las conquistas del pasado se realizan en él: las lecciones de sus compatriotas, los escultores floren-

tinos del mármol; y las que, desde Giotto a Signorelli y de Ghirlandajo a Piero della Francesca, han acumulado lentamente tantos pintores; pero él supera todo, lo transfigura, con un sentido de la forma, un genio de la composición y un poder realmente incomparables. Lo que Miguel Angel intenta sensibilizar es el hombre intemporal, más hermoso, más perfecto que después de la caída; y como el artista es cristiano, profundamente creyente, surge en su alma el perpetuo desgarro entre lo que le empuja a exaltar la belleza de las formas y lo que le recuerda constantemente la tragedia del ser. Solitario toda su vida, empeñado en rechazar ese mundo de bajezas y humillaciones que le rodea y con el que no desea comunicarse, se encara con Dios, y su alma de gigante, encerrada en un débil cuerpo, parece presta a sumergirse en el abismo. Pero no sucede así. Sobrevive a todos sus contemporáneos, ve morir a seis Papas y, hasta su último suspiro, mantendrá la sublime apuesta en que el artista creador parece superar los límites de la naturaleza. Lanzará sobre los muros de la Sixtina el terrorífico estremecimiento del *Juicio Final* y, a los setenta y dos años, improvisado arquitecto, decidirá elevar hacia el cielo de Roma, a gloria de Cristo y su Iglesia, el más apacible, el más solemne de los hosannas.[1]

También en *Rafael* afluyen y se reúnen todas las corrientes, pero no en el tormento y el drama. En su vida cortada en flor, parece que los honores, la gloria y las riquezas corresponden a la genial facilidad del más receptivo de los temperamentos. Discípulo de El Perugino, sensible a todas las influencias, florentino en Florencia y romano en Roma, en su rivalidad con Miguel Angel, progresa, se transforma, de año en año prosigue un constante aprendizaje. Arrancando de pequeños cuadros iluminados, llega a composiciones enormes, sabiamente calculadas, como la *Escuela de Atenas* y la *Disputa del Santísimo Sacramento*. Es el pintor típico del Renacimiento, la extrema perfección, junto a quien ya no habrá más que deslizamientos hacia la facilidad vacía y la copia. Dibujante perfecto, maravilloso colorista, admirable ordenador de grandes conjuntos —la *Misa de Bolsena* y el *Heliodoro* son insuperables— psicólogo de observación rápida e infalible, en sus retratos de Julio II y León X, o en el de Baltasar Castiglione, en negro y gris, creador de la iconografía moderna, tanto histórica como religiosa, ¿qué le falta para que su obra toque en el centro vital del alma? Sus pequeños cuadros, tantas veces llamados su «Biblia» y las bonitas *madonnas* nos responden: le falta el sello del sufrimiento, el secreto temblor.

Todo el alto Renacimiento parece resumirse en esta sorprendente tríada. Y, sin embargo, no es exacta esa afirmación. Con menos prodigalidad, en la fecunda Italia, otros lugares producían ingenios de talla considerable y casi genial. No había sucumbido Florencia, donde Andrea del Sarto continuaba la tradición de los grandes fresquistas y Bronzino, a pesar de la frialdad de su color, era un penetrante retratista. Y en Parma, el flexible *Corregio* (1489-1534), a pesar de su blando dibujo, con la habilidad de sus claroscuros lograba las conmovedoras imágenes femeninas que aún emocionarán al siglo XVIII, y en la audacia de sus vastos frescos —con frecuencia confusos y verdaderos «amontonamientos de ángeles»— anunciaba al Tiépolo. Pero era sobre todo Venecia, la sensual y realista Venecia, reina todavía por algún tiempo, del mar y de Oriente, la ciudad donde *Carpaccio* (1455-1526) se recreaba observando los juegos de luz sobre espectáculos con trazas de leyenda; el amor a la exactitud se unía a una nacarada poesía en las obras de *Giorgione* (1478-1510); y donde, sobre todo, *Tiziano* (1477-1576) se hallaba en la plenitud de una vida que debía ser sorprendentemente larga y fecunda. Dando al óleo definitivos recursos, que en adelante sería necesario utilizar, renovando las leyes de la composición de los grandes conjuntos, multiplicando los retratos, cuadros religiosos, escenas mitológicas de salón, el maestro de la exquisita *Presentación de María en el Templo* y del *Hombre del guante*, si no llegaba a la penetración de Leonardo ni a la sublimidad de Miguel Angel,

1. La basílica de San Pedro y su célebre cúpula, terminadas más tarde, serán objeto de estudio en el capítulo V *La Reforma Católica.*

unía en alianza milagrosa el más libre gusto del color y el sentido de la más exacta verdad.

Tiempo de apogeo, insuperable cumbre esta época en la que, singularmente, Bramante, Vinci, Miguel Angel, Rafael y Tiziano creaban y arrancaban de sí esos mundos. Pero ese tiempo no debía durar: las realizaciones humanas no se mantienen largamente a tal altura. Cada uno de los grandes genios debía dejar su huella en las tierras del arte, pero no precisamente por lo mejor de sí mismo. Los imitadores de Miguel Angel —que encerrado en su madriguera no tuvo discípulos— imitan lo peor de él, el exceso de gesticulación y musculatura, llevándolo rápidamente a la hinchazón. De Leonardo tomarán sus seguidores la afición al *sfumato* más que la austera disciplina del dibujo: sus mejores discípulos serán aún buenos talentos, pero no genios: así, *Sodoma* (1477-1549) salvaguardará su acento personal, voluptuoso, junto a las obras maestras rafaelinas; y *Luini* (1480-1530) cuyo sentido del orden y de lo atractivo llegan al amaneramiento. En cuanto a Rafael, del abundante grupo de sus ayudantes salen unos cuantos hábiles, excelentes dibujantes, pero ningún buen pintor: el mejor será *Julio Romano* (1449-1540), cuyos hallazgos excusan su mal gusto; ya sabemos de cuántas insípidas *madonnas*, objetos de dulzona piedad, será responsable —ayudado en esto por Corregio— el autor de la admirable *Virgen del Gran Duque* cuya herencia recogerá Guido.

Pero este arte italiano de la gran época, verdaderamente clásico, no iba a quedar confinado en los límites de Italia. Rápidamente trascendió sus fronteras: las dos guerras de Italia, que coinciden con el esplendor de la primera y segunda épocas renacentistas, situaron a los franceses[1] ante realizaciones totalmente distintas de las que conocían en su patria. De Italia llevéronse obras de arte, antiguas y recientes, recuerdos y experiencias; y hasta ocurrió que algunos artistas, como Leonardo de Vinci, pasaron a Francia. Por todas partes se haría sentir esa influencia, con mayor o menor fuerza, hasta en la distante Moscú, donde Fioraventi y Solario trabajarían en la reconstrucción del incendiado Kremlin, al tiempo que los Friazine edificaban las iglesias de la Dormición y de la Anunciación. Por toda Europa, y aun fuera del continente, la influencia renacentista sería fecundísima. Ni ha concluido, en nuestros propios días.

Un título de gloria indudable, para los Papas del Renacimiento, es haberse asociado de modo tan profundo al admirable movimiento. Al erigirse en protectora de las artes y las letras, la Iglesia permanecía innegablemente fiel a su más auténtica tradición, a una empresa que remontaba a los tiempos bárbaros en los que sólo ella, en medio del sangriento caos de un mundo, había salvado a la cultura y al espíritu. Cumplía su misión cuando hacía trabajar a los artistas por su propio bien; y, sobre todo, se aprovechó en gran manera de la fiebre creadora del tiempo. En Italia siguieron multiplicándose las obras: cada vez se edificaban más iglesias nuevas y se rehacían las antiguas. Se impuso el gran modelo basilical «clásico» con sus estrictas hileras de columnas marmóreas, sus techos suntuosamente decorados, como en Santa María la Mayor o San Pablo Extramuros. Abundantes estatuas cubrían por doquier fachadas, frontones, altares y capillas, adornando tanto los interiores como los exteriores, mientras los pintores trabajaban laboriosamente para decorar los vastos muros, las techumbres y bóvedas, las arcadas y las cúpulas. A los pequeños retablos substituyó el gran lienzo de altar, objeto de las máximas solicitudes de los artistas y frecuente ocasión de obras maestras. Apenas existe un arquitecto, un escultor o un pintor en esta época que no haya puesto su ingenio al servicio de los temas religiosos.

Pero no sólo sirvieron a la religión. Los síntomas que tan claramente se anunciaban a los comienzos del Renacimiento, se acentúan ahora. Los artistas trabajan para los hombres tanto

1. Rops tiene la rara habilidad —errónea habilidad— de tratar largamente las guerras de Italia sin apenas hacer mención de los españoles. ¿Con quién luchaban entonces los ejércitos de Carlos VIII o Luis XII? A España, la influencia renacentista, llegó por el mismo camino de la presencia de los españoles en Italia, aunque nuestro Renacimiento fuera algo más rezagado y de características muy diferenciadas. *(Nota del Traductor.)*

o más que para Dios. Los palacios surgen con más rapidez que las iglesias: en Roma, el palacio Farnesio y la Villa Médicis rivalizan en esplendor con el Vaticano. El arte de los jardines, posiblemente el que inspira la mayor sensibilidad humana, llega a insospechados hallazgos. Resulta característico que, mientras el gótico salió de Francia por obra de la Iglesia, sea merced a las obras profanas como se difunda el arte italiano y brille lejos de su país de origen, aun antes de modificar la estética cristiana. Las dimensiones literalmente colosales a que tienden los arquitectos de sepulcros significan igualmente un estado de ánimo que no era nuevo desde luego, pero que había llegado a su colmo gracias al orgullo de un Julio II. La violencia, el cinismo, el orgullo y la sensualidad; todas las peores pasiones de los hombres quedan inmortalizadas por los mejores retratistas de la época, desde el feroz Antonello de Mesina al tranquilo e intransigente Tiziano, desde el lúcido Rafael al agrio Bronzino.

A decir verdad, se vive en plena contradicción. El paganismo propone sus temas cada vez con mayor insistencia, y los mismos pinceles y cinceles que evocan a Cristo, a la Virgen y los Santos se consagran con la misma tranquilidad a las desnudeces mitológicas. Miguel Angel comienza su carrera de escultor con un *Amor dormido* y hará en adelante un *Baco*, un *Apolo* y otras obras semejantes. Rafael reparte sus creaciones sin escrúpulos de conciencia entre las escenas de historia sagrada del Vaticano y las voluptuosas de la Farnesina. ¿Y dónde está el verdadero Botticelli, en sus piadosísimas *Anunciaciones* o en el *Nacimiento de Venus* y la *Primavera*, perfectas exaltaciones del júbilo pagano? Mas, por el contrario, el más profano de los pintores, el que mejor sabe abrir a los cuerpos embriagados la dionisíaca alegría de los grandes espacios, Tiziano, es también el pintor del más grande sufrimiento cristiano en su terrible *Cristo coronado de espinas* y en su conmovedora *Pietà*.

Y es que la misma contradicción radicaba en el alma de los creadores que se hallaban cada vez más distorsionados entre dos fuerzas antagónicas. Algunos resolvieron el dilema con el elegante escepticismo a lo Leonardo, la incredulidad a lo Vasari o el amable hedonismo a lo Rafael; y en cuanto a la otra solución, la de una obra totalmente subordinada a la fe, casi no existe más que un Fra Angélico, por poner un ejemplo. Debía resolverse el problema, para muchos, dentro del arte y sólo por el arte; a fuerza de talento —o de genio— había que volver a encontrar las fuentes de la emoción religiosa bastante vivas para crear algo verdadero.[1] Para otros artistas, había un desgarrón, una división que en un Botticelli se traducía sólo en gemidos a los pies de Savonarola y en la destrucción de algunas de sus obras paganas; pero que en el caso del más grande de todos, otro convertido por el profeta de Florencia, se reflejaba en una búsqueda pascaliana de la verdad, en un trágico desencadenamiento de formas y figuras: la escisión creadora de Miguel Angel.

El gran arte clásico del alto Renacimiento deja una desazón en el alma creyente. No puede negársele un evidente carácter de fidelidad cristiana, y, por reacción al pretexto de que otras generaciones han considerado a las Vírgenes de Rafael como las obras perfectas para excitar a la piedad, declararlo arreligioso. Para llevar a Dios el arte no ha de estar necesariamente torcido. Las grandes lecciones bíblicas de la Sixtina, tantos conmovedores Cristos, tantas Vírgenes místicas, prueban que la época de los genios lo ha sido también de fidelidad cristiana. Pero en el testimonio de fe que nos trae este arte, ¿no hay alguna cosa que nos inquieta? ¿No andan asociados al profundo sentimiento religioso, en los pintores más hábiles, otros sentimientos? ¿Ante una *Madonna* de Leonardo, de Rafael o de Luini, es sólo la piedad la que mueve nuestros corazones, o existen otras emociones cuya connivencia saben manejar a la perfección los artistas? ¿No cede el arte de Rafael, en las estancias y más aún en las logias, a una ingenuidad bastante ambigua, notoria sobre todo en obras

1. Tal es la separación entre la obra y las convicciones íntimas del artista, que comienza entonces; divorcio que consagra nuestra época en la que con frecuencia vemos a notorios ateos invitados a pintar Cristos y Vírgenes. ¿Dónde está entonces la emoción religiosa?

como la *Creación de la mujer* y la *Expulsión del Paraíso?* Y aun en una obra maestra de cuya inspiración cristiana no cabe duda, en los frescos del techo de la Sixtina, ¿no es cierto que se exalta el esplendor del hombre, y no el incomparable de Dios? Aun cuando Miguel Angel evoca el sufrimiento, parece insistir más en el dolor del ser mortal, de limitado destino —que a él mismo le torturaba— que en el del Hijo de Dios, venido a la tierra para redimirnos.

La característica decisiva de la época es ese cambio de interés, puesto antes en Dios y vuelto ahora hacia el hombre. La posición del artista en la sociedad, el prestigio que le rodea —Rafael, en su breve vida romana fue un verdadero príncipe, adulado, incensado y a quien el mismo León X pensaba hacer cardenal— señalan el fin de una evolución que había sacado del anonimato de los maestros medievales a estos hombres para llegar a la exaltación del genio. Dios ocupa, materialmente, menos espacio en la obra de arte, porque el artista, cediendo a las corrientes de su tiempo, se afirma en su orgullo frente a El. No es a su Creador a quien hace espontáneo obsequio de su homenaje, sino a sus propios dones. Mientras en los siglos de la gran fe la belleza procedía únicamente de Dios y reflejaba su inefable imagen, ahora, aun entre los más cristianos del alto Renacimiento, es la belleza la que lleva a Dios y permite reconocerle.[1] Noción de origen platónico, que no es irreconciliable con el Cristianismo, pero cuya afirmación señala una singular distancia con respecto a la fe tradicional.

El admirable período de creación presidido por los Papas mecenas aparece desde luego como un período cristiano, pero de modo incompleto, con muchas reservas y en un aspecto que ya no es el de otros tiempos. Ahora los artistas exaltan el poder de los Pontífices, la majestad de la Iglesia, imagen temporal de la del Altísimo. Los sufrimientos y muerte de Cristo no son ajenos a sus preocupaciones, pero esa imagen se halla en cierto modo oscurecida en medio del radiante esplendor del poder. Así, en las más grandes basílicas, y en la mayor de todas, San Pedro, se piensa más en una teología de la Gloria que en una participación en los dolores del Calvario.

Este nuevo alumbramiento, ¿no contribuyó a alejar de Roma a almas profundamente creyentes? Con más claridad: ¿el aura de prestigio de que el Vicario de Cristo se rodea, no le impiden ver las heridas que se abren en el costado de la Iglesia, los peligros que la amenazan? El interminable clamor que hace tiempo se levanta desde el fondo de la conciencia cristiana, pidiendo la Reforma, se hace cada vez más imperioso. Pero, ¿puede oírsele bien en medio del ruido dichoso de las obras en pleno trabajo, las fiestas y las músicas?

La otra cara del esplendor

Puesto que Roma, sola, no era la Iglesia, ni Italia representaba a todo el orbe cristiano, ¿cuál era la actitud de la común grey de los fieles ante este Papado glorioso y discutible? ¿No se turbaban las conciencias ante tales ejemplos? Los defectos de los jefes, ¿no producían dañosa influencia en su comportamiento?

Cierto es que tales pontificados poco edificantes arrojaron sobre la Sede de San Pedro y el mundo que la rodeaba, un serio descrédito. Los mismos italianos y aun quienes vivían próximos a la Curia, no se ruborizaban de criticarla con violencia. El historiador Guicciardini, que nada tenía de inocente, confesaba que en todo el tiempo que había estado al servicio de los Papas, «nadie había sentido tanta repugnancia como él, por la ambición, la concupiscencia y la corrupción de los hombres de la Iglesia» y añadía, con bastante cinismo, que, de no poseer el

1. «El esplendor de un rostro hermoso me eleva al cielo», decía Miguel Angel. Y en una carta a Vittoria Colonna: «Nada hay más noble ni más piadoso que un buen fragmento de pintura, porque nada suscita tanto la piedad en los espíritus superiores.» Y el mismo Savonarola había exclamado: «Las obras maestras de la pintura seducen hasta tal punto que, al contemplarlas, se experimenta una especie de aturdimiento: se creería uno en éxtasis y se olvida de sí mismo. La misma impresión produce en el alma el amor de Jesucristo.»

sentido exacto de sus propios intereses, «hubiera amado a Martín Lutero, sólo por haber metido en cintura a esa pandilla de criminales». Y el cardenal Juan Dominici no había expresado otra cosa, al gritar: «¡Aquí, hoy, todo es basura!» Pueden parecer excesivas las invectivas de Savonarola cuando anuncia que «el ataúd iba a abrirse pronto y entonces saldría de allí un hedor tal, que la Cristiandad entera se taparía la nariz»; pero Miguel Angel apenas es más suave en su famoso soneto: «Aquí se hacen yelmos y espadas con los cálices, y la Sangre de Cristo se vende a manos llenas», donde conjuraba al Salvador a no volver a su Ciudad, donde todo le traicionaba. Nos imaginamos las reacciones de los visitantes y peregrinos que, al permanecer en la capital de la Cristiandad, escuchaban los escándalos exagerados aún por la malicia popular. La diferenciación señalada entre el Renacimiento italiano y los otros «Renacimientos» haría aún más sorprendente y chocante el carácter de estos Papas, demasiado amigos de las artes, del humanismo y de la vida fácil, a los ojos de un alemán o de un francés, acostumbrados al Cristianismo de otros climas. Crotus Rubianus, que sería uno de los primeros seguidores de Lutero, le escribía en 1519: «En Roma he visto dos cosas: los antiguos monumentos y la carne pestilente; ¡qué jubiloso el primer espectáculo y qué vergonzoso el segundo!» Y otros visitantes que no caerían en la herejía, no daban juicios menos severos: así el piadoso canónigo Morung, de Blamberg, o el caballero Arnold von Hartt: «He pasado muchos meses en Roma —escribía el primero— y he visto vivir a prelados y grandes personajes de tal manera que, si me hubiese quedado allí, habría perdido la fe.» Es evidente que, en estricta justicia, debe distinguirse entre la función, digna de todo respeto, del Vicario de Cristo, y la insuficiencia de quienes momentáneamente la ostentaban; pero hay que confesar que con frecuencia es difícil hacer esta distinción; Savonarola no la había hecho, y Lutero no la hará. Pero las críticas formuladas contra los Papas y sus cortes, ¿no empañaban al mismo Papado y en cierto sentido a la Iglesia?

¿Sobre qué versaban tales críticas? Bien lo manifiestan los versos de Miguel Angel. Más que la conducta moral, con la que la época era indulgente, los cristianos conscientes repudiaban a los heraldos del Evangelio que se portaban como guerreros y a los discípulos del gran Pobre que se manifestaban tan deseosos de riquezas. Ya Marsilio Ficino había gritado a Sixto IV: «Cristo te ha dado un reino divino, el de las almas, no el de las armas; te ha confiado las Llaves, no el casco y la espada.» ¿Qué hubiera podido decir a Julio II? Pero lo que más irritaba a los espíritus era el afán de lucro: se recordará que, desde hacía tiempo, constituía uno de los peores motivos de cólera contra el clero, la rapacidad de que se le acusaba. La centralización administrativa pontificia, si bien puso fin a muchas intrigas locales, supeditaba a la dependencia de las oficinas romanas muchos nombramientos y concesión de beneficios acompañados oficialmente de tasas y, oficiosamente, de un tráfico desvergonzado. La fiscalización, organizada por los Papas de Aviñón, no cesaba de progresar en exigencias. La venalidad de los cargos, sobre todo después de Sixto IV, había sido erigida en sistema: solicitadores apostólicos, secretarios apostólicos, *plumbatores* encargados del sello, ¿qué título no se inventaría para poder venderlo? «El Señor no quiere la muerte del pecador —decía guasón el Camarlengo de Inocencio VIII— sino que viva y pague». Por supuesto que, quienes con sus buenos ducados contantes y sonantes, conquistaban los cargos eclesiásticos, tenían buen cuidado de sacarles provecho y eran los fieles, los penitentes, los peregrinos y los castigados quienes, en fin de cuentas, hacían el gasto.

La decadencia moral del Papado, el descrédito en que se había hundido, ¿tendrían repercusiones graves para el conjunto de la catolicidad? Uno está tentado a creer que no tanto, pues, en la perspectiva del tiempo, el prestigio político logrado por un Alejandro VI o un Julio II, compensaba hasta cierto punto sus desórdenes. Maquiavelo exagera, evidentemente, cuando afirma que «los culpables ejemplos de la corte romana han extinguido en este país toda piedad y toda religión». Pero lo que sí es cierto es que, no sólo en Italia, sino en toda la

Iglesia, se acentúa y toma caracteres inquietantes esa indignante crisis cuyos síntomas eran visibles desde hacía tiempo.

«Nunca he podido adivinar —decía irónicamente Erasmo— si ciertos obispos alemanes han seguido el ejemplo de los Papas, o a la inversa.» El hecho es que la conducta de bastantes miembros del alto clero se parecía de modo singular a la de los dueños de Letrán. No todos, hay que decirlo, porque se generalizaría injustamente aplicando a todo el episcopado los vicios peculiares de algunos prelados. Pero si se habla, como es norma, de los obispos criticables antes que de aquéllos sobre los que nada hay que decir, el número de los primeros resulta muy elevado.

A fines del siglo XV, estaba muy extendido el tipo de esos obispos «hinchados de orgullo» que Juan Butzbach pintaba en estos términos: «Van vestidos con los mejores paños ingleses; su mano, cargada de preciosas sortijas, descansa soberbiamente en la cadera. Se pavonean en lujosos caballos, seguidos de abundante servicio con brillantes libreas. Sus moradas son espléndidas; en ellas se entregan a la orgía en medio de suntuosos festines. He ahí en qué se invierten las ofrendas de los piadosos donantes: baños, caballos, perros y halcones para la caza.» Y esos obispos germánicos, a los que apunta tal requisitoria, tenían numerosos émulos en Francia y en Italia. La carrera de beneficios era tan frecuente que apenas producía ya indignación: también la alta nobleza se entregaba a ella cómodamente. «Queremos las dignidades episcopales —decía un duque de Sajonia— como dote para nuestros hijos.» Un duque de Baviera y conde palatino era a la vez deán del Capítulo de Maguncia, canónigo de Colonia y Tréveris, cura de Lorsch y Mochlein y, para terminar, obispo de Spira, amén de prevoste de la colegiata de San Doneciano, en Brujas. ¿Qué podía alegar a este desorden la Curia? Ella misma daba ejemplo. Más aún, con sus exigencias fiscales, constreñía a los prelados a extrañas operaciones monetarias. Cuando Alberto de Brandeburgo se hizo elegir arzobispo de Maguncia, prometiendo pagar a Roma los veinte mil ducados que en principio debía entregar al Capítulo, se vio obligado a pedir prestada tan gruesa suma a la célebre banca Fugger y, para reembolsarla, tuvo que traficar con indulgencias del modo más desastroso. Y lo que ocurría en Alemania, no era menos frecuente en otras partes; son bien conocidas en Francia sospechosas operaciones de chalanería sobre sedes eclesiásticas, autorizadas por Roma contra reembolso. El régimen de la encomienda acentuaba tan desastrosos caracteres. Los titulares de obispados guardaban cada vez menos la residencia, y hasta algunos, ni se molestaban en recibir las órdenes; muchos ignoraban el latín hasta el punto de no poder traducir los artículos del Credo. Inútil es hablar de la piedad de esta clase de personajes: se cita —entre otros— el caso de Rupert von Simmern, obispo de Estrasburgo a los treinta y ocho años, que nunca había dicho la Misa. El nepotismo romano, con sus cardenales nombrados a los catorce años, era imitado en todas partes, y veíase cómo se concedían títulos episcopales a jovenzuelos incapaces, y hasta a niños de seis años. ¿Podía exigirse que el episcopado fuera ejemplar, cuando se elegía de esa forma? Lo admirable es que, a pesar de todo, se encuentre aún en esas jerarquías un buen número de almas honradas. No puede sorprendernos, pues, que en sus sedes apostólicas tantos obispos siguieran siendo lo que eran en realidad, señores amigos del juego, de la concupiscencia y de la violencia. Un Diether de Isemberg, arzobispo de Maguncia, siempre en guerra con sus vecinos y aun contra los enviados del Papa, al exigirle que rindiera cuentas; un Tristán de Salazar, arzobispo de Sens, que se presentó a Luis XII, cuando éste salía a la guerra, armado de punta en blanco, con una fuerte jabalina en la mano, no eran únicos en su especie. Y los innumerables obispos de los que en toda la Cristiandad echaban mano los reyes para el gobierno, podían ser muy competentes en sus servicios diplomáticos o administrativos, pero no eran verdaderos pastores de almas.[1]

1. Formulada así, como regla general, sin atender a casos particulares y aun a verdaderas excepciones notabilísimas, esta frase es exagerada e injusta. A nosotros nos bastaría citar —para reducir-

Tan deplorables errores surgen en toda la jerarquía, de lo alto a lo bajo. Si los obispos iban a la caza de beneficios, sus canónigos pescaban los buenos curatos y las cómodas prebendas y, en su nivel, vivían de la misma manera que aquéllos. En cuanto al bajo clero, cada vez más distanciado de sus superiores por una fosa social difícilmente franqueable, no cesaba de descender. Designados con demasiada frecuencia por «patronos» laicos, los curas no ofrecían ninguna garantía de conducta, de celo ni de ciencia. Casi todos vivían en un estado próximo a la miseria: concordes andan los testimonios referentes a Italia, Francia y Alemania, que nos muestran a estos desdichados malos servidores de las parroquias «tirando al diablo por la cola», según la popular expresión usada en los *fabliaux*. Mientras los patronos laicos sacaban los diezmos de los curatos, los curas, altaristas con porción «congrua», arrastraban una existencia lamentable. Su diligencia en sacar algunos recursos de sus funciones religiosas, es bien excusable: nada hay más deplorable que ver a esos hombres de Dios emplear su tiempo en reclamar unas monedas por los bautizos, sepulturas, aniversarios, bodas, fiestas feriadas y aun por las confesiones.[1] El orden moral de este clero había descendido aún más. Si los bastardos de los Papas ganaban predicamento en Roma, ¿cómo impedir que los simples curas tuvieran sus barraganas? Ya hacia 1460, el predicador Oliver Maillard atacaba violentamente, en sabroso francolatín, a los *sacerdotes fornicarii tenentes concubinas a pain et pot.*[1] Los gritos de indignación de un San Antonino, un San Lorenzo Justiniano, o del castellano El Tostado o el alsaciano Wimpfeling, denuncian bastante la generalidad del mal. Curas habían que llevaban públicamente una vida de padres de familia —como Alejandro VI— y, gracias a exactas estadísticas, podemos establecer hoy que la mitad de los hijos naturales habidos en Borgoña en el siglo XV, para los que se pedía la legitimación, eran hijos de sacerdotes.[2] Y aun aquéllos que, en el clero, no ofendían a la moral abiertamente, pertenecían casi todos al tipo de sacerdote de bien vivir, querido por su pueblo, mezclado en las fiestas y francachelas de sus feligreses y aun asistentes a las representaciones menos edificantes. Se comprende que la ignorancia de tal clero fuera, en la mayoría de los casos, absoluta; dan fe de ello los registros parroquiales, las reseñas de las visitas pastorales: en principio, eran necesarios tres años de teología para llegar a las órdenes, pero, de hecho, se reducía a una obligación puramente formal. Ante los predicadores de la Reforma, el clero católico se mostraría casi siempre insuficiente.

Con respecto a las Ordenes religiosas, pese a numerosas resistencias parcialmente eficaces, la crisis que arrastraban desde el siglo XIV seguía agravándose. Conviene, en este punto más que en otros, desconfiar de exageraciones: predicadores como Maillard y Geiler de Kayserberg nos presentan a los conventos como receptáculos de todos los vicios; y ya sabemos que, desde Lorenzo Valla a Rabelais, los monjes fueron el blanco de las pullas de los intelectuales. Pero también es verdad que bastantes de esas críticas

nos a la época que se está historiando— la labor administrativa y pastoral y aun de verdadera Reforma del Cardenal Cisneros, para mostrar una feliz concordancia de ambas actividades, que sin duda no es la única ni en España ni en Europa. *(Nota del Traductor.)*

1. Muchos clérigos se entregaban a operaciones financieras muy ambiguas. Con ciertos tonsurados se entendían bien los banqueros alemanes e italianos. Para disimular la prohibición —siempre vigente— de los intereses en el sacerdote, un teólogo, Angel de Clavario, inventó un sutil sistema en el que se consideraban los intereses como una prima contra el riesgo y una simple participación en los beneficios. Para luchar contra la usura clerical, el piadoso franciscano Bernabé de Terni fundó en 1462, en Perusa, y más tarde en Orvieto la institución de empeños sacerdotales que se haría célebre con el nombre de «Monte pío», desarrollada por el B. Bernardino de Feltre.

1. «Los sacerdotes fornicarios que mantienen a sus concubinas a mesa y manteles.» *(Nota del Traductor.)*

2. Así algunos, como el cardenal Zabarella de Florencia, y Guillermo de Saignet, no hallando medio de cortar este mal, proponían la autorización del matrimonio de los sacerdotes.

estaban plenamente justificadas: el estado de decadencia en que se hallaba el clero regular indignaba tanto más cuanto que debíasele exigir más austeridad, fervor y ciencia. En muchos casos, la vocación religiosa era un medio de asegurar la existencia, y las almas verdaderamente fervorosas se hallaban incómodas entre compañeros preocupados de beber y comer, cuando no se trataba de cosas peores. El régimen de encomienda fue una catástrofe para los conventos, en los que el superior perdía toda su autoridad, y donde, absorbidas las rentas por los «encomenderos», los frailes debían entregarse a otros medios para hallarlas. La conducta moral de estas comunidades mal gobernadas, se parecía mucho a la de los párrocos. Aun las órdenes mendicantes habían perdido su vigor e integridad; en constantes conflictos unos con otros —franciscanos contra dominicos—, conventuales contra observantes, en el interior de una misma familia, pero todos de acuerdo para chasquear al clero secular, abundaban entre ellos los peores ejemplos. En 1472, los menores se hicieron reconocer el derecho de aceptar herencias; en 1502, los franciscanos de París exigían el peculio. Las vehementes críticas que Lutero dirigió contra los dominicos con motivo del asunto de las indulgencias, pueden ser injustas, pero el pueblo estaba tan persuadido de la venalidad y rapacidad de los religiosos, justificadas por tantas apariencias, que las acusaciones luteranas hallaron oídos propicios y complacientes. De esta manera, el escándalo de que Roma daba ejemplo, repercutía hasta en los más apartados rincones de la Iglesia, agravaba la crisis y la exponía a los ataques de los enemigos.

Las fuerzas intactas: la angustia de la Reforma

Semejante situación parecía grave, pero, ¿podía llamarse desesperada? No. Porque, siempre que se llega a los más trágicos momentos de la historia cristiana, existe una contrapartida. La Iglesia degradada, criticada, que presentaba al mundo el mancillado rostro de un Alejandro VI, seguía siendo empero la Santa Iglesia, heredera de la Promesa, contra la que no prevalecerían las puertas del infierno.

Ante todo, se impone al espíritu una realidad: las bases doctrinales permanecían sólidas; no se habían tocado los principios básicos. Es significativo que durante todo el Renacimiento, hasta la aparición de Lutero, no se produzca ninguna herejía, y que el mismo protestantismo no haya podido fructificar en Italia, pese a que no todo era edificante en la Península. No existe un Papa, aún de los más criticables, cuyas bulas contengan algo dogmáticamente discutible. Alejandro VI, de conducta nada ejemplar, pensaba con toda rectitud. Mientras en 1485 y 1493 los obispos de Francia elaboraban planes de reforma, Sixto IV y después el Papa Borgia, les animaban con vigor sincero. Pío II, Calixto III y Paulo II habían intentado ya una reacción frente a los poderes que amenazaban al alma fiel. Y León X, el Pontífice que parece encarnar a la época en lo que tiene de más ajeno al Cristianismo, ¿no hizo votar en el Concilio de Letrán firmísimas decisiones que condenaban las tesis sobre el alma y su inmortalidad, de las que eran responsables ciertos humanistas? En conjunto, a los Papas de la época les ha faltado la energía, no la clarividencia, que poseyeron en alto grado.

Tal integridad doctrinal constituía un elemento sobre el cual podría de nuevo edificarse el futuro. Pero había más aún: en la misma masa de cristianos, en la inmensa grey de los anónimos y oscuros, existían fuerzas intactas, y poderosas, que no aguardaban más que una ocasión para manifestarse. Es necesario siempre volver a ellas: el primer plano de la escena podría, sí, estar ocupado por los prelados amantes del juego, los cardenales metidos en negocios o los terribles «animales de acción» a lo Segismundo Malatesta y César Borgia; pero detrás, mucho menos visibles, estarían todos esos de los que parece que nada hay que decir, porque no dieron escándalo: son éstos, en realidad, los verdaderos depositarios del testimonio sagrado. No todos los cardenales eran como Riario, Borgia o Bembo. Entre los obispos, no todos andan dedicados a la caza, a la mesa o a enriquecerse: eran

muchos los dedicados a la acción, valientes protagonistas de la Reforma, que trataban de implantarla en sus dominios reducidos, en medio de grandes dificultades. Y entre el bajo clero, que tanto dejaba que desear, los libros de oración, los diarios íntimos y las crónicas nos muestran a muchos buenos sacerdotes que con los limitados medios intelectuales puestos a su disposición, se esforzaban por mantener la fe en sus pequeños rebaños. Los mismos conventos, de los que tanto mal se decía, estaban muy lejos de ser todos como las abadías de Thelème: la prueba más convincente nos la dan los elogios que el mismo Lutero dedica a los cartujos de Erfurt, a los que había visto llevar una existencia de total renunciamiento, y a la misma comunidad de agustinos a la que él pertenecía. Muchas almas altas y limpias seguían buscando en los claustros el asilo en que desarrollar su vida espiritual. Y si la corriente de la *devotio moderna* no había alcanzado a comienzos del siglo XVI el vigor y el ímpetu de los días de la *Imitación*, seguía, sin embargo, regando profundamente las tierras vivas de la piedad y contaba aún con un eminente testigo, *Juan Mombaer*, de Bruselas, religioso del Monte de Santa Inés, muerto en 1501 siendo abad de Livry, y cuya *Rosaleda de ejercicios espirituales* especie de sistematización de los elementos de la *Imitación*, enseñaría a muchas generaciones la práctica del examen de conciencia, de la oración mental y de la fructuosa comunión.

Mas, sobre todo, lo que haría menos desastrosa la crisis del Renacimiento y del Humanismo, es el hecho de que se desarrollara en la superficie de una sociedad que seguía siendo profundamente cristiana en lo substancial, a la que no habían desintegrado aún siglos de materialismo y racionalismo. La fe permanecía allí como un armazón. Sin duda, la incredulidad había progresado, pero, fuera de los medios humanistas, ese progreso era muy débil. No se pueden aceptar al pie de la letra las aserciones del cronista italiano Benivieni, tantas veces citadas, pero desmentidas por numerosos hechos y testimonios: «El país ha perdido la fe en Jesucristo. Generalmente se piensa que las cosas del mundo y, sobre todo, los asuntos humanos sólo se explican por el azar, según unos y por la influencia de los astros, según otros. Se niega la vida futura y todos se ríen de la religión. Italia, sobre todo Florencia, son totalmente incrédulas.» Tal descripción es inaplicable a las muchedumbres que se apretaban en Santa María de Fiore para escuchar a Savonarola, y gemían cuando el dominico gritaba los pecados del mundo. Aparte de que los mismos humanistas que se chanceaban de las cosas de la religión y la credulidad de las masas —«Nos conformaremos con el error popular», decía uno entrando en la iglesia— no eran en su mayoría ateos hasta la impenitencia final: Maquiavelo, por ejemplo, recibió los Sacramentos al morir.

Verdad es que esta fe popular presenta aspectos muy discutibles y estaba, en ciertos aspectos, muy deteriorada. Habíanse agravado todos los síntomas de una religión desequilibrada, observados en la época precedente. La superstición estaba tanto o más extendida que a fines de la Edad Media. El culto a los Santos ocupaba un puesto tan enorme en la piedad cristiana que a veces se avecinaba a la idolatría o al menos se hacía escandaloso; no osaba hacerse nada sin los Santos y se tenía gran miedo a los castigos que pudieran infligir si se desviaba de ellos un poco la atención; nadie sabría explicar por qué, en Italia, se pintaba sobre las paredes a las que se deseaba librar de ciertos ultrajes, una imagen de San Antonio con una lanza de fuego. La caza de reliquias adquiría caracteres de locura colectiva; se les atribuían todos los poderes, por inverosímiles que parecieran; podía verse en un Elector de Sajonia que poseía nueve mil, de las que cuarenta y dos eran cuerpos enteros, sin olvidar una gota de leche de la Santísima Virgen. La creencia en la brujería seguía haciendo estragos; multiplicábanse los procesos; por doquier veíanse brujos: en la familia de Lutero, por ejemplo, cuando una de sus hermanas murió joven, se habló de maleficios. Conviene situar en un clima tan especial la concesión de las indulgencias para comprender el peligro que podía constituir; la satisfacción, adquirida con excesiva facilidad, corría el riesgo de incitar en seguida a las mismas faltas.

Pero, por criticable que fuera en determi-

nados aspectos, por ineficaz que pareciera a veces para imponer el respeto a las leyes morales, esa fe no era menos sólida, ni estaba menos profundamente arraigada en las almas. Cristiano era el pueblo cuya existencia estaba regida por el calendario litúrgico y las normas de la Iglesia. Cristiano era el pueblo que en los años del gran Jubileo —en 1475 y en 1500, por ejemplo— llenaba Roma de un fervor siempre renovado, o se arracimaba en los lugares de peregrinación, tanto los antiguos como los nuevos, como el santuario de Loreto donde, desde 1507, el Papa había admitido que la casa de la Santísima Virgen fuera llevada por los ángeles. Cristiano era el pueblo que en todas partes acudía a oír a un predicador de fama, aun por las noches, llevando los hombres, mujeres y niños sus antorchas en la mano, y llenar hasta rebosar las naves de las catedrales. ¿No daba bastantes testimonios de su fe profunda? La violenta Italia del *Quattrocento* era también la Italia de las grandes fundaciones hospitalarias, de las innúmeras obras de caridad, a las que se consagraban hombres y mujeres con incansable dedicación, y de los que quedó como modelo Santa Catalina de Génova, rectora del hospital de la ciudad. Igualmente nos da una clara idea de la interior exigencia que las dictaba, esas penitencias que libremente se imponían cristianos y cristianas, en una época tan jubilosa; o las que [illegible]entó la misma santa genovesa —dormir en un lecho de cardos y abrojos, mezclar sustancias amargas en los alimentos, ayunar dos meses ininterrumpidos— penitencias que nos parecen extraordinarias y que, como el uso del cilicio y la disciplina diaria, estaban muy extendidas. Innumerables eran en todos los medios sociales las almas que buscaban honradamente vivir en Dios, como esas dos princesas Tornabuoni, reinas de la moda en Florencia, para que su obispo, San Antonino, escribió una especie de *Introducción a la vida devota*. Por [illegible]er se constituían a comienzos de siglo (y [illegible]almente en Vicenza, Venecia y Génova) [illegible]andades del Amor divino», grupos laicos, [illegible] fin era nada menos que arraigar en las [illegible] el verdadero Cristianismo; y el mismo año [illegible] Lutero daba comienzo a su lucha contra la Iglesia, en 1517, en la ciudad de León X, Gaetano de Thienne y Juan Pedro Caraffa constituían un «oratorio» llamado a ser uno de los principales hogares de la Reforma en Italia. No, la fe no se había perdido en un pueblo que consagraba en tantos países sus ciudades a la Virgen y al mismo Cristo. Cuando el Concilio de Trento le desembarace de sus manchas, le veremos reaparecer con la carne viva y sana, con la sangre más pura.

Y sin duda alguna, la más brillante señal de esta vitalidad religiosa aún tan impresionante, la constituye en este como en todos los tiempos, la presencia de la santidad. La historia de la Iglesia es, ante todo, la historia de sus santos; y son estas ejemplares figuras las que le dan todo su sentido verdadero, y aquéllas por las que el alma se levanta sobre sí misma y la fe alcanza su mayor fecundidad. Y esta época abunda en figuras así. Limitándonos, provisionalmente, a Italia, patria del Renacimiento, del humanismo pagano y de las guerras civiles, asombra el contraste entre el mundo de los tiranos y los *condottieri* y la muchedumbre de santos de ese tiempo. Todos los medios sociales y todas las provincias cuentan con alguno. Hay, entre ellos, plebeyos y burgueses, intelectuales y artistas, monjes y obispos, clérigos y soldados. Hay también —y el hecho es más sorprendente— individuos de esas mismas nobles familias cuyos crímenes y desórdenes llenan las crónicas, como si estas almas puras hubieran venido a expiar los pecados de su raza. Santa Catalina de Bolonia es hija de un embajador; San Lorenzo Justiniano, obispo de Venecia tan perfecto que el Papa creará para él el título de Patriarca, pertenece al más elevado patriciado de la Serenísima; Catalina de Génova, a la nobleza de su ciudad; la bienaventurada Battista Varani tiene por madre a una Malatesta, sobrina del terrible Segismundo, pero también del Venerable Roberto Galeas, esposo de Margarita de Este; la bienaventurada Sueva es esposa —desgraciada— del señor bandido de Montefeltre. Hasta en las casas reales escogía Cristo sus almas: en la familia ducal de Saboya, el caritativo Amadeo IX (1435-1472) y su hija la bienaventurada Luisa (1462-1503) que, en su

viudez, se convirtió en una de las cabezas de la Orden de San Francisco.

Y reservando para más adelante a los reformadores de las antiguas Ordenes y fundadores de las nuevas, a los que veremos preparando para la Iglesia las fuerzas de la victoriosa contraofensiva, San Cayetano, San Antonio María Zacaría, Santa Angela de Merici, San Jerónimo Emiliano y San Felipe Neri, tan grande es el número de esas figuras que la época del Renacimiento puede llamarse la era de los santos con tanto derecho como se llama tiempo de los artistas. Y no pocos de ellos han dejado en su época una huella tan profunda, rodeándose de tal halo de gloria que el mismo arte dará testimonio de ellos, tomándolos bien pronto por modelos.

Ya hemos citado con frecuencia en estas páginas el nombre de *San Juan de Capistrano* (1393-1456); le hemos visto iniciar la cruzada contra los turcos y encargarse de grandes legaciones en nombre del Papa; toda su existencia constituye un ejemplo de virtud desde el momento en que, siendo estudiante en Perusa, y agente político al servicio de la ciudad en su lucha contra los Malatesta, se le apareció el *Poverello* para imponerle una vida nueva, hasta esas giras de sermones en las que, jovial y ruidoso, despertaba a las almas de toda Italia, haciendo que fuera aclamado por todas partes el Santo Nombre de Jesús.[1]

Lo más conocido de *Santa Catalina de Génova* (1441-1510) son sus obras de caridad y sus prodigiosas penitencias; pero todo en ella es admirable y sorprendente, tanto su alegre resignación al aceptar a un marido intolerable, como esa vida mística simultaneada con la existencia más activa, en la experiencia de lo inefable, de la que nos ha dejado como misterioso testimonio su *Tratado del Purgatorio*.

San Antonino (1389-1459), el «pequeño Antonio» —como se le llamaba, debido a su exigua estatura— redime todos los pecados de Florencia. Sabio dominico, superior de numerosos conventos, autor de una *Suma Moral* y de preciosas *Crónicas*, fundador del convento de San Marcos, ilustrado de tan diversa forma por Fra Angélico y Savonarola, llegado a arzobispo de su ciudad natal, hízose amar de todos, con su luminosa bondad y gentileza exquisita, visitando a los pobres, modestamente montado en su asnillo gris, y aceptando igualmente ser guía de las damas del gran mundo e instituyendo esa admirable y siempre viva «Hermandad de San Martín», especie de anticipación del «Socorro Católico», y mostrándose tan impávido a la cabecera de los apestados como a la del Papa Eugenio IV que no quiso recibir la unción suprema sino de sus manos.

Pero el más célebre de todos en su tiempo fue el «santo hombre de Calabria» *San Francisco de Paula* (1416-1507) al que Luis XI, espantado por la cercanía de la muerte, hizo venir a Plessis-les-Tours para que le reconfortara y tal vez prolongara sus días. Tal era su reputación de hombre que hacía milagros y tan convencidos estaban todos de que este varón de Dios, como Cristo su modelo, caminaba sobre las aguas, curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos. La figura de este viejo ermitaño que, durante años, había vivido en una caverna, alimentándose de legumbres y frutas, de este hombre mortificado, negado a sí mismo, maravillosamente pobre entre los pobres, hacía un prodigioso contraste con otro hijo de San Francisco, entonces en el trono de San Pedro, el ambicioso Sixto IV. Pero los cristianos sabían distinguir entre el humilde mínimo y el orgulloso conventual, y la gloria del apóstol superaba con mucho a la del Pontífice.

Nobles figuras que superan en prestancia a las de los Pontífices de su tiempo. Pero ninguna —como sus predecesoras del siglo XIV— estuvo a la altura de los acontecimientos, capaz de tomar sobre sus espaldas el pesado fardo

1. También en nombre de Jesús multiplica sus milagros San Diego de la Marca (1394-1476), amigo y compañero de San Juan de Capistrano. De pobre familia, franciscano a los veinte años, entusiasta discípulo de San Bernardino de Siena fue enviado por los Papas a Hungría y después a los hussitas, y tuvo también especial influencia en la resistencia frente a los *fraticelli*. Gran predicador de su tiempo, es igualmente uno de los precursores del bienaventurado Bernabé y del B. Bernardino de Feltre en la creación de los «Montepíos».

nados aspectos, por ineficaz que pareciera a veces para imponer el respeto a las leyes morales, esa fe no era menos sólida, ni estaba menos profundamente arraigada en las almas. Cristiano era el pueblo cuya existencia estaba regida por el calendario litúrgico y las normas de la Iglesia. Cristiano era el pueblo que en los años del gran Jubileo —en 1475 y en 1500, por ejemplo— llenaba Roma de un fervor siempre renovado, o se arracimaba en los lugares de peregrinación, tanto los antiguos como los nuevos, como el santuario de Loreto donde, desde 1507, el Papa había admitido que la casa de la Santísima Virgen fuera llevada por los ángeles. Cristiano era el pueblo que en todas partes acudía a oír a un predicador de fama, aun por las noches, llevando los hombres, mujeres y niños sus antorchas en la mano, y llenar hasta rebosar las naves de las catedrales. ¿No daba bastantes testimonios de su fe profunda? La violenta Italia del *Quattrocento* era también la Italia de las grandes fundaciones hospitalarias, de las innúmeras obras de caridad, a las que se consagraban hombres y mujeres con incansable dedicación, y de los que quedó como modelo Santa Catalina de Génova, rectora del hospital de la ciudad. Igualmente nos da una clara idea de la interior exigencia que las dictaba, esas penitencias que libremente se imponían cristianos y cristianas, en una época tan jubilosa; o las que inventó la misma santa genovesa —dormir en un lecho de cardos y abrojos, mezclar sustancias amargas en los alimentos, ayunar dos meses ininterrumpidos— penitencias que nos parecen extraordinarias y que, como el uso del cilicio y la disciplina diaria, estaban muy extendidas. Innumerables eran en todos los medios sociales las almas que buscaban honradamente el vivir en Dios, como esas dos princesas Tornabuoni, reinas de la moda en Florencia, para las que su obispo, San Antonino, escribió una especie de *Introducción a la vida devota*. Por doquier se constituían a comienzos de siglo (y especialmente en Vicenza, Venecia y Génova) «Hermandades del Amor divino», grupos laicos, cuyo fin era nada menos que arraigar en las almas el verdadero Cristianismo; y el mismo año en que Lutero daba comienzo a su lucha contra la Iglesia, en 1517, en la ciudad de León X, Gaetano de Thienne y Juan Pedro Caraffa constituían un «oratorio» llamado a ser uno de los principales hogares de la Reforma en Italia. No, la fe no se había perdido en un pueblo que consagraba en tantos países sus ciudades a la Virgen y al mismo Cristo. Cuando el Concilio de Trento le desembarace de sus manchas, le veremos reaparecer con la carne viva y sana, con la sangre más pura.

Y sin duda alguna, la más brillante señal de esta vitalidad religiosa aún tan impresionante, la constituye en este como en todos los tiempos, la presencia de la santidad. La historia de la Iglesia es, ante todo, la historia de sus santos; y son estas ejemplares figuras las que le dan todo su sentido verdadero, y aquéllas por las que el alma se levanta sobre sí misma y la fe alcanza su mayor fecundidad. Y esta época abunda en figuras así. Limitándonos, provisionalmente, a Italia, patria del Renacimiento, del humanismo pagano y de las guerras civiles, asombra el contraste entre el mundo de los tiranos y los *condottieri* y la muchedumbre de santos de ese tiempo. Todos los medios sociales y todas las provincias cuentan con alguno. Hay, entre ellos, plebeyos y burgueses, intelectuales y artistas, monjes y obispos, clérigos y soldados. Hay también —y el hecho es más sorprendente— individuos de esas mismas nobles familias cuyos crímenes y desórdenes llenan las crónicas, como si estas almas puras hubieran venido a expiar los pecados de su raza. Santa Catalina de Bolonia es hija de un embajador; San Lorenzo Justiniano, obispo de Venecia tan perfecto que el Papa creará para él el título de Patriarca, pertenece al más elevado patriciado de la Serenísima; Catalina de Génova, a la nobleza de su ciudad; la bienaventurada Battista Varani tiene por madre a una Malatesta, sobrina del terrible Segismundo, pero también del Venerable Roberto Galeas, esposo de Margarita de Este; la bienaventurada Sueva es esposa —desgraciada— del señor bandido de Montefeltre. Hasta en las casas reales escogía Cristo sus almas: en la familia ducal de Saboya, el caritativo Amadeo IX (1435-1472) y su hija la bienaventurada Luisa (1462-1503) que, en su

viudez, se convirtió en una de las cabezas de la Orden de San Francisco.

Y reservando para más adelante a los reformadores de las antiguas Ordenes y fundadores de las nuevas, a los que veremos preparando para la Iglesia las fuerzas de la victoriosa contraofensiva, San Cayetano, San Antonio María Zacaría, Santa Angela de Merici, San Jerónimo Emiliano y San Felipe Neri, tan grande es el número de esas figuras que la época del Renacimiento puede llamarse la era de los santos con tanto derecho como se llama tiempo de los artistas. Y no pocos de ellos han dejado en su época una huella tan profunda, rodeándose de tal halo de gloria que el mismo arte dará testimonio de ellos, tomándolos bien pronto por modelos.

Ya hemos citado con frecuencia en estas páginas el nombre de *San Juan de Capistrano* (1393-1456); le hemos visto iniciar la cruzada contra los turcos y encargarse de grandes legaciones en nombre del Papa; toda su existencia constituye un ejemplo de virtud desde el momento en que, siendo estudiante en Perusa, y agente político al servicio de la ciudad en su lucha contra los Malatesta, se le apareció el *Poverello* para imponerle una vida nueva, hasta esas giras de sermones en las que, jovial y ruidoso, despertaba a las almas de toda Italia, haciendo que fuera aclamado por todas partes el Santo Nombre de Jesús.[1]

Lo más conocido de *Santa Catalina de Génova* (1441-1510) son sus obras de caridad y sus prodigiosas penitencias; pero todo en ella es admirable y sorprendente, tanto su alegre resignación al aceptar a un marido intolerable, como esa vida mística simultaneada con la existencia más activa, en la experiencia de lo inefable, de la que nos ha dejado como misterioso testimonio su *Tratado del Purgatorio*.

San Antonino (1389-1459), el «pequeño Antonio» —como se le llamaba, debido a su exigua estatura— redime todos los pecados de Florencia. Sabio dominico, superior de numerosos conventos, autor de una *Suma Moral* y de preciosas *Crónicas*, fundador del convento de San Marcos, ilustrado de tan diversa forma por Fra Angélico y Savonarola, llegado a arzobispo de su ciudad natal, hízose amar de todos, con su luminosa bondad y gentileza exquisita, visitando a los pobres, modestamente montado en su asnillo gris, y aceptando igualmente ser guía de las damas del gran mundo e instituyendo esa admirable y siempre viva «Hermandad de San Martín», especie de anticipación del «Socorro Católico», y mostrándose tan impávido a la cabecera de los apestados como a la del Papa Eugenio IV que no quiso recibir la unción suprema sino de sus manos.

Pero el más célebre de todos en su tiempo fue el «santo hombre de Calabria» *San Francisco de Paula* (1416-1507) al que Luis XI, espantado por la cercanía de la muerte, hizo venir a Plessis-les-Tours para que le reconfortara y tal vez prolongara sus días. Tal era su reputación de hombre que hacía milagros y tan convencidos estaban todos de que este varón de Dios, como Cristo su modelo, caminaba sobre las aguas, curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos. La figura de este viejo ermitaño que, durante años, había vivido en una caverna, alimentándose de legumbres y frutas, de este hombre mortificado, negado a sí mismo, maravillosamente pobre entre los pobres, hacía un prodigioso contraste con otro hijo de San Francisco, entonces en el trono de San Pedro, el ambicioso Sixto IV. Pero los cristianos sabían distinguir entre el humilde mínimo y el orgulloso conventual, y la gloria del apóstol superaba con mucho a la del Pontífice.

Nobles figuras que superan en prestancia a las de los Pontífices de su tiempo. Pero ninguna —como sus predecesoras del siglo XIV— estuvo a la altura de los acontecimientos, capaz de tomar sobre sus espaldas el pesado fardo

1. También en nombre de Jesús multiplica sus milagros San Diego de la Marca (1394-1476), amigo y compañero de San Juan de Capistrano. De pobre familia, franciscano a los veinte años, entusiasta discípulo de San Bernardino de Siena fue enviado por los Papas a Hungría y después a los hussitas, y tuvo también especial influencia en la resistencia frente a los *fraticelli*. Gran predicador de su tiempo, es igualmente uno de los precursores del bienaventurado Bernabé y del B. Bernardino de Feltre en la creación de los «Montepíos».

de la Reforma. Ninguno de estos santos fue un Gregorio VII, un Bernardo de Claraval ni un Francisco de Asís. Sin duda era voluntad de la Providencia que, en sus designios insondables esperaba aún largo tiempo para hacer surgir a un San Ignacio de Loyola o a un San Pío V: [1] puede ser que ciertas faltas exigen un especial castigo. Para la Iglesia, eso es lo que halló a faltar.

Pero en esas figuras santas se encarnaba el verdadero Cristianismo: ellas poseían su depósito. ¿Cómo no iban a reaccionar las almas rectas ante el espectáculo desolador de la Iglesia oficial tan abundante en pésimos ejemplos? ¿Cómo no iban a reclamar con imperiosa voz la realización de una Reforma de la que tanto se hablaba desde hacía dos siglos y cuya obra nadie se atrevía a llevar a cabo seriamente? Ninguno de esos santos y santas, en una u otra forma, dejó de suplicar y exigir a los Papas que se enfrentaran a la situación y actuaran de una vez. No habían faltado advertencias: al contrario, por cientos podían contarse desde los comienzos del siglo XV. Durante una sesión del concilio lateranense, Juan Francisco Pico della Mirándola, sobrino del humanista, hombre recto y generoso —y primer biógrafo de Savonarola— había emplazado con terrible franqueza a León X ante sus responsabilidades: «Si tú, Pastor supremo, dejas las riendas que tan muellemente sujetas, temo que bajo tu pontificado se hunda la sociedad, que la lujuria venza al pudor, que la insolencia pisotee al temor, que la locura se imponga a la razón. Y que antes de que puedas darte cuenta, te sorprenda el ataque de los enemigos de nuestra fe.» Frases certeramente previsoras.

A comienzos del siglo XVI, el deseo de Reforma se había convertido en una verdadera angustia para muchas almas profundamente creyentes. Algunos, descorazonados y desengañados, ya no creían en su posibilidad. El predicador Juan Geiler, concluía melancólicamente, después de muchos años de esfuerzos y discursos: «Lo mejor que podemos hacer es quedarnos en nuestro rincón, con la cabeza entre las manos y practicando la virtud para nuestra propia salvación». Y bien sabidas son las admirables frases desesperadas de Miguel Angel:

Me es dulce dormir
y más aún ser de piedra
mientras persisten la desdicha y la vergüenza.
No ver nada, no saber nada: ¡qué felicidad!
¡Oh! No me despiertes: habla bajo...

Otros, numerosísimos, levantaban sus voces férvidas e indignadas. Doble era la Reforma exigida por los verdaderos cristianos. Primero, mediante una renovación del fervor, la caridad, la penitencia y la disciplina, debía llegar a ese punto en que cada uno sabe bien las secretas amenazas: allí donde cada ser de este mundo tiene que luchar contra su propio corazón pecador. *¡Haced penitencia!* El precepto evangélico estaba en la base de la enseñanza prodigada por todos los profetas de la época, desde los místicos de la *devotio moderna* a Savonarola y más tarde hasta San Felipe Neri: transformarse es siempre la primera obligación, la decisiva. Pero entonces no bastaba, y los santos lo reconocieron así. Precisábase poner fin a los escándalos que enlodaban el rostro inefable de la Iglesia, desfigurándolo: y esto era lo que los predicadores gritaban con voz vehemente, con tal violencia que a veces puede uno preguntarse si, a fuerza de estigmatizar los males que veían en su derredor, no corrían los más ardientes el riesgo de contribuir al desprestigio de la Iglesia. Otra cosa de la que cada vez se daban más cuenta era que para ser eficaz, la Reforma debía ser también institucional, que era necesario remediar los vicios estructurales que impedían a la Iglesia asegurar su verdadera tarea. Así resumía el cardenal Alejandro, legado en Alemania, el pensamiento de muchos al escribir a León X estas frases rebosantes de sabiduría:

1. Siempre teniendo en cuenta lo dicho al hablar de los santos de la época anterior, que sólo nos es dado juzgar *en cierto modo* lo meramente aparente y externo, y en función de las circunstancias, pues del verdadero mérito personal de cada santo, que en fin de cuentas se resume en su correspondencia a la Gracia, sólo Dios —como dice la *Imitación*— tiene conocimiento y sólo él juzga y da la gloria a cada uno. *(Nota del Traductor.)*

«¡Pido por amor de Dios, y todos los católicos lo hacen conmigo, que se ponga fin a todas esas reservas, esas annatas, esas dispensas, provisiones y espectativas! Aquí no existe ningún deseo de renegar de Dios, pero se ve que se busca un desquite de esos enormes abusos.» Pero, en medio de la falta de Papas, ¿quién podría llevar a cabo esa Reforma estructural, junto a la moral y espiritual?

El año 1491, por primera vez, en el umbral de los tiempos modernos y en el umbral también de ese mundo germánico donde iba a estallar el drama veinticinco años después, apareció la Santísima Virgen a los hombres, el 3 de mayo, sobre un alto de los Vosgos, llamado «las Tres Espigas». Lo que dijo venía cargado de advertencias: anunció que la cólera de Dios estaba pronta a caer como el pedrisco; predijo la pronta destrucción de mieses antiguas, nacidas de la semilla cristiana. Y aún en nuestros días se venera, en ese lugar de Alsacia, una Virgen dolorosa, con el rostro bañado de lágrimas, más tal vez por el pecado del mundo que a causa del Hijo muerto en su regazo. Algunos años después, mediante una bula, el Papa consagró la autenticidad de la aparición y declaró centro de peregrinaciones aquel lugar donde la Virgen Madre se había dignado «resplandecer con señales y milagros». Pero, ¿había comprendido el sentido del milagro? Tal Pontífice era Alejandro Borgia.

El Cristianismo saldría de tan inquietante situación. A esta imagen que ofrecía un Papado tan poco edificante, una jerarquía tan discutida, una fe tan amenazada por las peores taras, sucedería otra: la de una Iglesia renovada, pronta a afrontar nuevas empresas. Lo que parecía casi inconcebible hacia 1500, estaría cumplido medio siglo después. Pero antes de que se operara esa obra redentora, iba a desarrollarse un drama cuyo prólogo se estaba ya representando en una pequeña población del imperio germánico: y esa revolución que no había aún comenzado santamente la Iglesia católica y romana, se haría según las pésimas iniciativas personales, al margen de su vigilancia, a pesar de ella y contra ella. Sería, en frase de Bossuet, «su visible castigo».

V. EL DRAMA DE MARTIN LUTERO

El asunto de las indulgencias

Corría el 31 de octubre de 1517. En la pequeña ciudad de Wittemberg, posesión del Elector de Sajonia, habían llegado al máximo la afluencia de gentes y la animación. Igual que cada año, la fiesta de Todos los Santos llevaba allí a millares de piadosas personas, ansiosas de ver, fuera del secreto de la Schlosskirche, las preciosas reliquias costosamente reunidas por Su Alteza Federico el Sabio. Se trataba de una colección abundantísima —varios millares— y bien seleccionada: no sólo cuerpos enteros de santos, los clavos de la Pasión, los azotes de la flagelación, sino también pañales y rizos del Niño Jesús, y unas gotas de leche de su Santísima Madre. Numerosas —y fructuosas— indulgencias realzaban la veneración de tan insignes tesoros.

Pero, en la mañana de aquel día, sobre la misma puerta de la capilla del castillo, apareció una proclama redactada en latín escolar, cuyo texto, distribuido en noventa y cinco tesis —obra de un religioso agustino muy conocido en la ciudad— sería defendido por su autor contra quien quisiera enfrentársele. Se trataba precisamente de esas indulgencias que el buen pueblo ponía tanto empeño en ganar rezando ante las reliquias y tocando con ellas sus cuerpos. Reunidos ante la capilla, los peregrinos oían la traducción de los más inteligentes: «Los predicadores de indulgencias están en el error cuando dicen que éstas salvan y liberan al hombre. Quien da limosna a los pobres obra mejor que si se cargara de indulgencias.» Y así, unas trescientas líneas en este tono, y aun más hirientes. Los honrados fieles se preguntaban adónde quería llegar ese fraile que de tal manera conmovía una de las columnas de la Iglesia.

Porque parecía que la Indulgencia se había convertido en eso: un pilar de la fe. El Maestro de Erfurt, Palz, enseñaba que esa era «la forma moderna de predicar el Evangelio». Y ¿qué tenía en sí de reprensible? No había engaño, si se leían con atención el tratado que, un cuarto de siglo antes, había consagrado a la materia el sabio Juan Pfeffer, en la misma Wittemberg, o los sermones del célebre Juan Geiler, de Kaysersberg. Lo que la Iglesia entendía por *indulgencia*, era la remisión total o parcial de las penas que por el pecado cada uno debe padecer en la tierra o en el purgatorio, después que el Sacramento de la Penitencia le ha merecido la absolución de su culpa y el perdón del castigo eterno; para alcanzar tal remisión, es necesario el estado de gracia: las obras piadosas no son más que una ocasión, o por así decirlo, como un complemento: oraciones, ayunos, peregrinaciones, visitas de iglesias y limosnas. Si no existe un firme propósito de enmienda, si no hay una renovación interior, entonces no hay remisión. En estricta doctrina, la indulgencia no tiene nada de medio automático de librarse de las justas penas. Desde la bula de Sixto IV, en 1476, se admitía su aplicación al alma de un difunto querido a quien se deseaba aliviar de las penas del otro mundo: la afirmación de tal principio contribuyó al éxito del Jubileo de 1500.

Pero nada de esto era cosa nueva. Ya en el siglo XI, los Cruzados se habían beneficiado de una indulgencia plenaria. Después, la costumbre se había generalizado en ocasiones menos heroicas, con feliz resultado: ¡cuántas obras religiosas y socialmente útiles habían sido financiadas con el dinero recogido por este medio! Iglesias, hospitales, montepíos y aun diques y puentes. La Iglesia de Francia, después de la Guerra de los Cien Años, se había restablecido materialmente gracias a las indulgencias. Y los resultados espirituales no eran menores: anunciada por predicadores escogidos, la indulgencia provocaba un verdadero revuelo, algo semejante a las «misiones» modernas, y encaminaba hacia la confesión a numerosos arrepentidos.

¿Se debía sólo a tan excelentes razones el que la indulgencia, sobre todo a partir del siglo XIV, se hubiera extendido por todas partes? Desde hacía doscientos años, por la más rápida visita a una iglesia, por la más leve de las peregrinaciones, los años de indulgencia se habían multiplicado con una liberalidad sin límites: en doce meses, el piadoso elector Federico el Sabio había capitalizado 127.799 años exacta-

mente, con lo que podía librar del Purgatorio a toda una legión y asegurarse además para sí mismo más de un cielo. Sin dificultad nos imaginamos los excesos que se deslizaban en esa práctica, condenados ya en 1312 por la decretal *Abusionibus*. La simonía, sobre todo, hallaba aquí abundante materia. Rodeados de colectores instalados al pie de los púlpitos, no se sabía si los predicadores deseaban salvar a las almas o amontonar ducados. Por doquier amontonaban a la concesión de la indulgencia extrañas operaciones y en ocasiones poníase a pública subasta el derecho de cuestación. León X mismo había concedido la recaudación a los célebres banqueros Fugger, de Augsburgo, como prenda de un préstamo. El ambiente de la época se prestaba mucho a esta clase de procedimientos: cuando, en 1514, Alberto de Brandeburgo, Hohenzollern, se hizo elegir arzobispo de Maguncia, los fuertes derechos de cancillería, 14.000 ducados, aumentados con una «aportación voluntaria» de 10.000, destinada a apaciguar los escrúpulos de la Curia fueron financiados también por los Fugger, a los que se había prometido en cambio un tercio de las rentas de la gran indulgencia pontificia.

Pero no era ésta la única desviación que amenazaba a la institución de la indulgencia: aun había algo peor que afectaba a la doctrina. Muchos predicadores enseñaban que la indulgencia poseía en sí misma una virtud mágica, y que al dar la limosna se adquiría una especie de hipoteca sobre el cielo. Sobre esto, corría una copla:

Sobald das Geld im Kasten klingt
Die Seele aus dem Fegfeuer springt! [1]

Pero no era sólo Alemania el país en que se cantaban tales burlas: en 1482, la Sorbona condenó a un predicador que se hacía eco de ellas en el púlpito; en 1486, en Besançon, un franciscano aseguraba que bastaba con llevar el hábito de su Orden —aviso a los terciarios— para que San Francisco en persona viniera a sacarle del Purgatorio. Natural es que ante semejantes enormidades surgieran vivas reacciones. Ya en 1484, un sacerdote llamado Lallier negaba al Papa el derecho a remitir las penas del otro mundo concediendo la indulgencia, y el obispo de París le absolvió, a pesar de la Sorbona. En 1498 el franciscano Vitrier fue denunciado por la misma Sorbona, porque había afirmado «que no debe darse dinero por el perdón». Y Erasmo, su discípulo, escribiría: «Un mercachifle, un soldadote, un juez, no tienen más que dar unos dineros, adquiridos en tantas rapiñas, y con eso se imaginan haber purgado ya todo el pantano de Lerna de sus vidas.» Cosas semejantes se enseñaban en Wittemberg, universidad rival de las de Leipzig y Erfurt: lo cortante del tono favorecía el renombre de aquel centro. Durante el año 1516 se habían dicho cosas como ésta: «Es un absurdo predicar que las almas del Purgatorio sean redimidas por las indulgencias».

La más importante indulgencia predicada en Alemania en 1517 era la concedida en dos ocasiones por los Papas a los generosos cristianos que contribuyeran con dinero a la construcción de la Basílica de San Pedro: en 1506, Julio II, lo había hecho con el fin de dar comienzo a las obras; y en 1514, León X, para proseguirlas. El producto de esta indulgencia había sido el objeto de las extrañas tergiversaciones de que hemos hablado con motivo de la elección de Maguncia. El arzobispo confió a los dominicos el encargo de predicar la indulgencia, lo que había provocado entre los agustinos un rencor agrio y nada fraternal.

A la cabeza de los predicadores se encontraba un tal Fray Tetzel, de fuerte cuello, palabra abundante y dispuesto a poner todo su ardor en la defensa de la causa que se le encomendaba. Hombre valiente y de honradas costumbres no merecía las calumnias de que sus enemigos le harían objeto, aunque fuera discutible teólogo. La forma en que procedió no hizo más que reiterar en los espíritus la creencia de que tal cuestión de las indulgencias era un asunto de dinero. Por todo el territorio dependiente de Maguncia paseó una numerosa procesión, precedida de la Bula que era llevada en un

1. «Al momento en que las monedas tintinean en la caja, un alma salta del Purgatorio.»

pendón de terciopelo bordado en oro; todas las campanas fueron echadas a vuelo; desplegáronse las banderas, los pueblos salían a su encuentro. Desde el púlpito y en las mismas plazas, el predicador proponía «los pasaportes para franquear el océano furioso y llegar directamente al Paraíso». Qué oportunidad de estar seguro de evitar los siete años de sufrimiento que toda falta perdonada exige aun en el otro mundo, asegurarse la indulgencia plenaria otorgada por un confesor de libre elección; más aún: ¡poder arrancar del fuego del Purgatorio a tal pariente o a tal amigo! Y esto, ¿a qué precio? Después de confesarse, visitar siete iglesias, rezar cinco Padrenuestros y Avemarías y entregar en la caja de las indulgencias una ofrenda. Pero una limosna modesta, y adecuada a los recursos de cada fiel: para los más humildes, bastaba con un cuarto de florín.

Contra estas prácticas y frente a esta enseñanza, reaccionaba vivamente el escrito fijado en la puerta de la Scholosskirche. Tetzel no había ido a Wittemberg, en Sajonia, a predicar; pero todos comprendieron a quién se apuntaba. El autor del libelo había tomado sus buenas precauciones y aconsejaba acoger «con respeto a los comisarios apostólicos»; pero todas sus tesis se levantaban no sólo contra la interpretación dada por el dominico a la indulgencia, sino contra la misma institución. Se denunciaba el aspecto mercantil; «esas indulgencias cuyos méritos propone el predicador, no tienen más que uno: reunir dinero». Y más adelante: «¿Por qué el Papa, cuya bolsa está siempre más llena que la de los mayores ricos, no construye esa basílica con su propio dinero y no con el de los pobres?». Argumentos bastante torpes, propuestos a la plebe. Criticaba también las bases teológicas: ¿no perdían los fieles el sentido de la penitencia con esto de la indulgencia? «La verdadera contrición ama y busca las penas: la indulgencia las evita y fomenta su aversión. Cuando un cristiano tiene contrición verdadera, tiene derecho a la remisión plena, pero sin bula de indulgencia. La remisión de las penas, le concede la Gracia de Cristo, no el Papa. Y el hombre puede esperar esta gracia en el odio de sí mismo y de su pecado, y no en el cumplimiento de ciertos gestos, ni en el sacrificio de unas monedas». Aceptable en ciertos puntos, en los que se copiaba la verdadera doctrina católica, las tesis se salían de la ortodoxia en cuanto negaban el poder pontificio de condonar la pena, e implícitamente se referían a una teoría de la Gracia según la cual los méritos del hombre eran absolutamente vanos.

¿Qué motivo había impulsado al autor de ese texto a desafiar de tal modo a la Iglesia oficial? ¿La indignación contra los traficantes de las cosas santas? Sin duda. ¿El odio al Papa, el desprecio de la simoníaca curia romana? No. Algo más profundo y decisivo, que se hace evidente al reparar en la última palabra de las noventa y cinco tesis: Tetzel quería persuadir a las gentes que la salvación se logra fácilmente por las obras; les impedía comprender, a los desgraciados, que es necesario «entrar en el cielo por muchas tribulaciones», como se dice en el libro de los *Hechos de los Apóstoles;* les incitaba a «descansar sobre la seguridad de una falsa paz». La palabra está dicha. El profesor de Wittemberg entablaba la batalla contra este «espantoso error»; y empezó con la violencia del hombre para quien esta discusión teológica había representado un drama en el que se jugara su vida; y a quien la falsa seguridad había estado a punto de llevar a la total desesperación.

Un joven religioso brillante

Se llamaba *Martín Lutero.* Corpulento, seco, huesudo, de poderosas y ágiles manos, siempre en acción para obligar al adversario o para urgir un argumento. Todo en él indicaba pasión, voluntad inquieta, violencia pronta a romperlo todo. En un rostro rudo, de pómulos salientes, mentón cuadrado, mejillas hundidas, los ojos brillaban rápidamente, coléricos e inteligentes, pero también dejaban con frecuencia transparentar una invencible angustia. Resultaba difícil escapar a la fascinación que este monje, tan sencillo en su cogulla de agustino recoleto, ejercía sobre quien estuviera en su presencia. Tenía entonces treinta y cuatro años.

¿Cuál había sido su vida hasta ese momento? ¿Qué acontecimientos, qué raciocinios le habían empujado a romper bruscamente con el conformismo oficial y a realizar ese gesto que, colocándole a la luz del día en medio del escenario del mundo, le convertiría en signo vivo de contradicción? El *Rückblick*, esa mirada retrospectiva que antes de morir echó sobre su juventud, en 1545, de modo rápido y superficial, no nos permite en absoluto contestar a esas preguntas: es frecuente que el viejo Lutero, al evocar sus recuerdos, corrija la realidad falseándola. Y de la tradición, tan extendida, sobre este personaje, parece que sólo conviene quedarse con el esqueleto, pero no con la substancia. No hay que buscar la explicación de su postura, ni en la pretendida juventud atormentada, ni como quieren los psicoanalistas,[1] en las crisis de un fraile enredado en tentaciones carnales, ni menos aún en la escandalizada indignación que asegura haber sentido durante un breve viaje a Roma. La clave está en un combate interior, bastante parecido a los sostenidos por San Pablo, San Agustín y Pascal: una lucha vivida en el temor y la angustia más trágica, de la que, desgraciadamente salió por un camino que no era el que enseñaba la Iglesia Madre.[2]

Nacido el 10 de noviembre de 1483, en Eisleben de Sajonia, el segundo de ocho hijos, Martín fue educado en Mansfeld, donde, seis meses antes de su nacimiento, su padre Hans había fijado su domicilio. Su primera infancia había sido ni más ni menos feliz que la de tantos niños del pueblo, en un medio en que la vida difícil endurecía los caracteres, y en una familia numerosa, en la que no sobraba tiempo para refinar los sentimientos. Su padre, Hans, era hombre piadoso, severo, de irreprochables costumbres, pero propicio a la cólera; abocado a pasar de simple obrero a contramaestre y después a pequeño empresario de fundiciones, quería que en su hogar todo marchara derecho. Y su mujer, la trabajadora Margarita Ziegler, sólida francona, que participaba de la actitud de su marido, mantenía a su pequeña grey con férrea mano, que en más de una ocasión debió parecer demasiado pesada a los pequeños.

En la escuela de Mansfeld, a la que sus padres le habían mandado a los seis años, Martín recibió la educación acostumbrada en aquellos tiempos, el viejo *trivium* y el catecismo, según los métodos pedagógicos entonces en uso, en los que la palmeta decía pronto su palabra. Revelándose de viva inteligencia, Martín fue destinado por su padre a seguir los estudios de Derecho. Durante un año en la escuela catedralicia de Magdeburgo, donde enseñaban los excelentes Hermanos de la Vida Común, tuvo, por desgracia muy corta, la primera experiencia de una auténtica vida espiritual: fue allí, indudablemente, donde llegó a su primer contacto con la *Biblia*. Después, en Eisenach, adonde le llevó la presencia de su tío abuelo, el sacristán de San Nicolás, desarrolló sus aficiones innatas a la música. Por fin, a los dieciocho años, llegó a la Universidad de Erfurt —en adelante, su padre podía pagarle los libros con mayor comodidad—. Allí obtuvo, con gran brillantez, el magisterio en artes, e hizo grandes progresos en sus cualidades de escritor y filósofo; sus maestros, los padres Usingen y Palz, le formaron según sus métodos, que no eran otros que los de la escolástica ockamista; sus camaradas le consideraban como un muchacho honrado y piadoso y un alegre compañero. Nada había en todo esto que no fuera normal, cuando, poco antes de comenzar sus estudios de Derecho, un suceso imprevisto cambió de un golpe su destino.

Cuando, el 2 de julio de 1505, volvía sólo de Mansfeld a Erfurt, sorprendióle una tormenta de inaudita violencia. Un rayo descargó tan cerca de él, que se creyó muerto. En tal peligro, invocó a Santa Ana, según su costumbre, y murmuró: «Si me ayudas, me haré fraile.» Promesa irreflexiva, tal vez, pero de ningún modo espontánea. Otros incidentes habían precedido a este movimiento interior, incidentes cuyos detalles nos son mal conocidos, pues la leyenda ha trabajado excesivamente sobre ellos,

1. Y aun otros que escribieron bastante antes de Freud como el R. P. Denifle.

2. Lucien Febvre, al comienzo de su notable obra, demuestra con tanto espíritu como acierto, la insuficiencia del esquema tradicional.

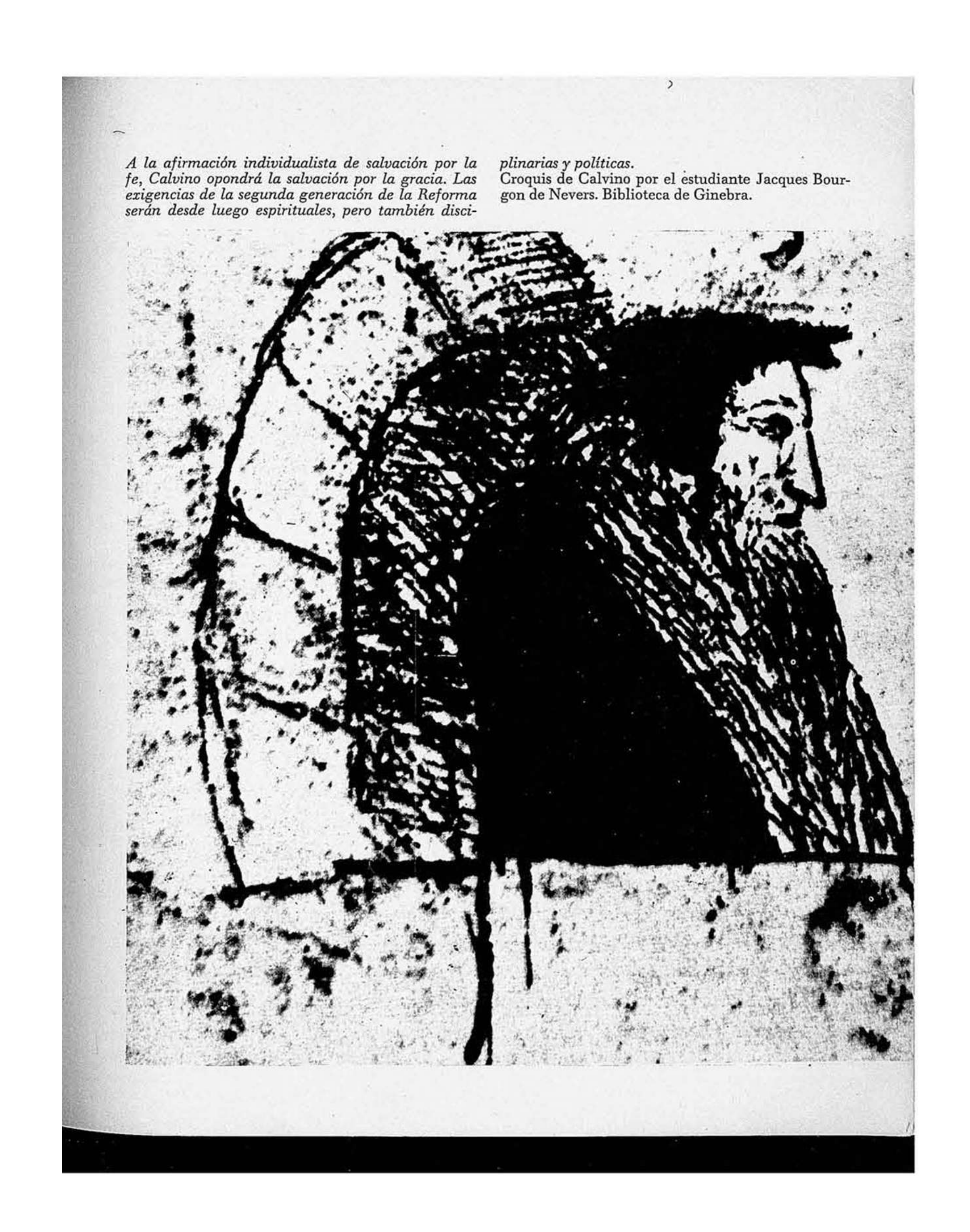
pero cuyo sentido no ofrece duda: una grave enfermedad en su adolescencia, la muerte repentina de un amigo, una herida que se había hecho cuando manejaba su espada de estudiante, y que le sangró durante mucho tiempo: todo eso le había enfrentado con la gran evidencia de la muerte, ignorada de la juventud. Y el episodio de la tempestad llevó al colmo esa revelación. La naturaleza impresionable y la viva sensibilidad de Martín, reaccionaron a ese pavor entrañable provocado por el trueno. Se acordó de los buenos Hermanos de la Vida Común, del príncipe de Anhalt, al que conociera en Magdeburgo con el hábito franciscano, de los jóvenes cartujos, cuya renunciación había visto en Erfurt, y de todos aquellos que le parecían haber hallado en el hábito y el sayal la paz del corazón; y la respuesta a la espantosa pregunta. ¿Fue sugerida esa promesa por el terror? Sí, pero no solamente por el terror de la tormenta. Nadie, ni entre sus familiares ni entre sus amigos, fue capaz de romper su fidelidad a la promesa. Quince días después del incidente del camino, llamaba a la puerta del convento de los Recoletos de San Agustín.

Religioso era en 1517 —y religioso muy considerado en su Orden— cuando fijó sus tesis en la puerta de la Scholosskirche de Wittemberg, religioso que no pensaba, ni mucho menos en renegar de sus votos. «Durante veinte años —diría después— fui un monje piadoso; no dejaba de decir la Misa cotidiana; me consumí en oraciones y ayunos». Un buen religioso, «no desde luego sin pecado, pero sin grave cosa que reprochar»: así se nos describe Martín y así nos lo pintan los testimonios de su tiempo. Sacerdote desde 1507, había subido al altar la primera vez con un fervor mezclado de temores, como conviene a quien va a tener a Dios en sus manos. La teología le apasionaba cada vez más: Duns Scotto y Santo Tomás, Pedro d'Ailly y Gerson, pero sobre todos, Guillermo de Ockam y sus seguidores, especialmente Gabriel Biel, que habían sido objeto de voraces lecturas, junto con la *Biblia*, San Agustín y los místicos, desde San Bernardo al Maestro Eckhart. Fue llevado en 1508 a Wittemberg, por orden del prudente Staupitz, a quien interesaba tan brillante religioso, y en aquella ciudad debía enseñar filosofía y adquirir el título de bachiller en artes: dentro de su Orden había llegado a gozar de gran crédito.

Así se hizo patente cuando, en el invierno de 1510 a 1511, fue designado para ir a Roma, para someter a sus superiores el debate entre agustinos de la estricta y de la laxa observancia. La leyenda nos dice que la visión de la Ciudad Eterna provocó en la conciencia del joven religioso tal escándalo que regresó decidido a iniciar la Reforma. Tesis muy cómoda, pero minada por todos los testimonios. Durante cuatro semanas, Lutero se comportó en Roma como piadoso peregrino, deseosísimo de visitar el mayor número de iglesias, ganar las indulgencias inherentes a tales visitas, subir de rodillas la *Scala sancta*, en fin: «como un hombre santamente loco» —según sus palabras—. De la corte pontificia, no había visto con sus ojos más que lo que podía contemplar un oscuro e insignificante fraile alemán, que iba a la Ciudad, de paso. Indudablemente, oiría muchos chismes, sin que inmediatamente le hicieran efecto. Sólo más tarde, cuando ya había sido condenado por la Iglesia, echó mano de sus recuerdos romanos para hallar en ellos una justificación a su postura: no había podido encontrar un solo confesor en la capital de la Cristiandad, tan grande era la ignorancia del clero; en San Sebastián, había visto en el mismo altar, a siete sacerdotes que «destrozaban» la Misa en una hora. Puede ser, pero el hecho es que Lutero no llegaría a juicio tan severo sino muy *a posteriori*, veinticinco años después de su viaje.

De vuelta en Alemania, fue adscrito al convento de Wittemberg, y al año siguiente, recibió el doctorado en teología, confiándosele la cátedra de Sagrada Escritura en la Universidad. Sus cursos tuvieron un gran éxito: tanto al explicar los Salmos y las *Epístolas* de San Pablo, como al predicar, fue muy estimado por sus oyentes. Staupitz, su superior, le tenía en gran concepto y llegó a nombrarle «vicario del distrito», es decir, provincial, con jurisdicción sobre once casas de la Orden; en cierta ocasión llegó a decirle: «Es Cristo quien habla por vuestra boca». Así pues, la importancia y el presti-

A la afirmación individualista de salvación por la fe, Calvino opondrá la salvación por la gracia. Las exigencias de la segunda generación de la Reforma serán desde luego espirituales, pero también disciplinarias y políticas.
Croquis de Calvino por el estudiante Jacques Bourgon de Nevers. Biblioteca de Ginebra.



gio de Lutero, aumentaban la gravedad del gesto que acababa de hacer la víspera de Todos los Santos de 1517, manifestándose en contra de los predicadores de indulgencias. Pero, ¿por qué lo hacía?

El drama de un alma

Para comprender esos motivos, hay que intentar una exploración de su alma y llegar a esas zonas oscuras, llenas de amenazas, en las que cada hombre digno de serlo trata de dar un sentido a su propio destino, en la contradicción y el sufrimiento. Algunos —sobre todo el Padre Denifle— han llamado fábula a su propio testimonio, por ser muy posterior a los hechos: Lutero, en la vejez, para hallar a su rebelión un origen profundamente noble y místico, habría inventado el escenario de un combate pascaliano. Pero basta con leer honestamente los textos de sus años decisivos, por ejemplo, su *Comentario a la Epístola a los Romanos*, para concluir que ciertas posiciones no han podido surgir en su autor sino como conclusión de un proceso doloroso y secreto para responder a los más graves problemas. Traiciona la verdad histórica y psicológica quien niegue a Lutero esa calidad de hombre para quien vivir y creer son cosas serias, un combate de grandes luchas espirituales. Este monje agustino que parecía hacer tan brillante carrera, estaba en lo más íntimo de sí mismo, torturado por esa inquietud propiamente religiosa que es más fácil sentir que definir.

No había encontrado la seguridad por cuya posesión entrara en el convento. Era hijo de su tiempo y de su tierra, de esa Alemania donde la lucha del hombre contra las potencias del mal se traducía en leyendas infernales o sublimes, de ese Cristianismo en crisis, cuyos sermones y danzas macabras imponían a las conciencias el horror de los últimos fines. No le había bastado vestir el hábito monacal para desembarazarse de sus fantasmas. «Conozco a un hombre —diría en 1518— que afirma haber pasado por trances tan intensos que ninguna lengua humana sabría describirlos: quien no lo haya experimentado, no lo creería. Hasta el punto que si fuera necesario soportarlo hasta su término durante media hora o la décima parte de una hora, perecería del todo, y aun sus propios huesos serían reducidos a cenizas». Tal era su dote: una terrible angustia; y su amigo Melanchton añade que, durante toda su vida monástica, no pudo deshacerse de ella. «Mi corazón sangraba al decir el Canon de la Misa», confiesa Lutero al hablar de sus años de joven sacerdocio: palabra que no puede oírse sin emoción.

¿De dónde procedía esa angustia? Algunos [1] la han atribuido a una neurosis, una grave herencia, sobre la que faltan documentos suficientes. Pero lo que aparece con toda evidencia es que Lutero, más que un enfermo, se nos revela en sus propias confesiones como un hombre al que se imponía, en toda su intensidad, el sentimiento trágico del pecado. ¿Qué pecado? Resulta bastante miserable al reducirlo al de la carne: Lutero, monje enfrentado con secretas lujurias, familiarizado con la *delectatio morosa*, incapaz de vencer en sí mismo a la bestia, se rebela contra la disciplina eclesiástica para, en fin, ceder a la inclinación; ¿si tal imagen fuera verdadera,[2] su acción, fundada sobre lastimosos motivos, hubiera sido tan grave y hubiera hecho sufrir tanto a la Iglesia? Por otra parte, el mismo Lutero ha señalado en frecuentes ocasiones, y en términos categóricos, que las peores tentaciones son otras distintas a las de la carne: «los pensamientos horribles, el odio de Dios, la blasfemia, la desesperación: he ahí las grandes tentaciones». La concupiscencia que debía vencer no era en primer término la que lanza al macho hacia la hembra, sino esa irresistible apetencia que, tanto por el espíritu como por la carne, vuelve al hombre hacia lo terreno, hacia lo evidente y humano, alejándose de lo invisible y divino.

Había esperado librarse en el convento de

1. Sobre todo, el Padre Grisar.
2. Desgraciadamente, la unión de Lutero con Catalina von Bora da a esto, al menos para algunos, una apariencia de verdad.

tales monstruos. Alma mística por todos sus costados, soñaba con una presencia cálida y consoladora que le protegiera tanto del mal como de sí mismo. Pero no había descubierto en las prácticas a que se entregara nada de reconfortante. ¿Por qué? ¿Le faltaba la verdadera humildad? ¿No era suficiente su espíritu de oración? Sólo Dios, que ha juzgado su alma, podría decirlo. En todo caso, existía un obstáculo que le impedía correr como un hijo pródigo y echarse en los brazos de su Padre. Creíase condenado cada vez que el menor pensamiento de impureza, de violencia o de duda le invadía. Ninguna oración, ninguna penitencia, ni aun la confesión diaria, conseguían arrancarle de ese horror del infierno siempre presente y amenazador. «Hacía penitencia —dice— pero la desesperación no me abandonaba».

El obstáculo que le impedía el camino de la paz y el amor era la concepción que se había hecho de Dios, la imagen —asegura— que se le había enseñado en el convento. «Palidecíamos al solo nombre de Cristo, porque siempre se nos había presentado como un juez severo, irritado contra todos nosotros». ¿Era pues necesario debilitarse en ayunos, mortificaciones y oraciones, por este dueño armado de un bastón, por ese verdugo? ¿Y para qué? ¿Para no tener nunca la seguridad de aplacar su cólera? «¿Cuándo harás lo suficiente para obtener clemencia de Dios?» —se preguntaba angustiado—. En aquel siglo mísero, el mensaje de amor del Hijo de Dios parecía estéril: no quedaba más que una doctrina atroz, la del inevitable castigo inflingido por un juez inexorable.

Fácil ha sido para los críticos católicos demostrar que semejante doctrina no ha sido nunca la de la Iglesia. El Padre Denifle, en un volumen de no menos de 378 páginas, ha probado de modo perentorio que la «justicia de Dios hallada por Lutero como la suprema realidad espiritual en un célebre pasaje de la *Epístola a los Romanos* (I, 17), nunca ha significado la sola *iustitia puniens*, la cólera divina que castiga las faltas de los hombres, sino más bien la gracia justificante, la omnipotente misericordia de Dios prodigada a quienes creen en El y se someten a sus mandamientos». También es notable la extrañeza ante la incomprensión que supone semejante interpretación del verdadero pensamiento de autores que, como San Agustín y San Bernardo, había leído atentamente Lutero. Mas para explicar el drama íntimo del joven religioso agustino, basta aceptar que esta doctrina errónea fue admitida por él como válida, tal como a su parecer la enseñaban los maestros.

Podía ser esto el resultado de una mediocre formación teológica, en la escuela de los escolásticos decadentes que ocupaban entonces las cátedras de la Universidad. Había, sobre todo, en la enseñanza en uso, bastantes motivos para empujar en su pendiente a un alma inquieta. La doctrina del nominalismo ockamista, en la que había sido formado como hemos visto, daba una especie de respuesta a ese Lutero asediado por el deseo de aplacar a Dios, a ese juez terrible del que no recibía el menor alivio en sus faltas, a través de oraciones y penitencias. Los libros de esa filosofía le habían enseñado que, por sola su voluntad, el hombre puede sobreponerse a su pecado; e igualmente, que ningún acto humano es meritorio si Dios no lo acepta y quiere por tal. Pero, ¿y si la voluntad del hombre desfallece? Nada existe entonces para ayudarla a enderezarse, porque la razón es ineficaz, y la gracia no se concibe como un principio sobrenatural que eleve las fuerzas espirituales del hombre hasta el plano de la justicia divina. No queda entonces más que un Dios caprichoso, que concede o niega su gracia y su perdón por motivos que escapan a toda lógica; y ante él, un hombre desarmado, inerte y pasivo en la obra de su propia salvación. Aparecía el destino como regido por la glacial mecánica de un déspota a cuyos ojos nadie tiene ningún mérito. Tales tesis, cuya confirmación Lutero se empeña en hallar en algunos pasajes de San Pablo y San Agustín, correspondían vivamente a lo más hondo de su conciencia, que de modo tan vehemente probaba la vanidad de todos los merecimientos. Toda su vida permanecería ockamista en algunos puntos, rechazando desde luego el voluntarismo que la escuela enseñaba y aniquilando la libertad humana, al dar a su pensamiento una resonancia de predes-

tinación, que no existía en la mente de su maestro. Pero nada de esto podía devolverle la paz del corazón.

Mientras tanto, actuaban sobre Lutero influencias más apaciguadoras. Había leído a los místicos, especialmente a los alemanes de la última Edad Media, a Taulero sobre todo. Halló también en ellos elementos que tendían a negar la importancia de las obras exteriores, a descartar el libre albedrío del hombre, y otros que exaltaban el papel de la fe en Cristo Redentor. Una de las ideas clave de la *Theologia Germanica* era que el hombre debe abrirse a la acción de Dios, padecerla y no hacer nada para resistir. De otra parte, Staupitz, deseoso de curar a este alma atormentada, avanzaba en el mismo sentido, revelándole la dulzura del amor de Dios y el soberano abandono a su Providencia. La vida divina a que aspiraba, no consistía ni en las sutilezas de la escuela, ni en las prácticas rituales, sino solamente en el ímpetu del alma creyente, la piedad que saltaba desde lo más recóndito del corazón. «El verdadero arrepentimiento comienza por el amor de la justicia y de Dios»; cuando el joven religioso se asimiló esta sentencia de su vicario general, se sintió como liberado de una parte de su carga, en camino ya hacia una nueva claridad. Y debió parecerle que de todas partes acudían ideas, argumentos y referencias bíblicas, para confirmar esa doctrina «y danzar en derredor de ella».

Prodújose entonces lo que Lutero ha llamado «el descubrimiento de la misericordia», acontecimiento del todo interior, al que sus discípulos harían remontar el origen de la Reforma. La fecha y el lugar de ese hecho, son discutidos. ¿Había tenido de ello una primera intuición en Roma, cuando subía de rodillas la *Scala Sancta* como piadoso peregrino? ¿O hay que retrotraer el hecho a 1518 ó 1519, en cuyo caso, el día del asunto de las indulgencias no existiría aún en Lutero más que una especie de presentimiento de sus doctrinas? [1] Ya en sus clases de 1514 a 1517 se adivinan las líneas generales. Lo más probable es que el «descubrimiento» surgiera gradualmente en su espíritu, antes de imponérsele con tal fuerza que anulara todo razonamiento, todas las comparaciones, en la fulgurante claridad con que se le hizo evidente.

Lutero ha expuesto, en el prefacio a la edición de sus obras, en 1545, en qué había consistido «la repentina iluminación del Espíritu Santo». Una vez más escrutaba el sentido de ese terrible versículo I, 17, de la *Epístola a los Romanos* que, tan a menudo, le había llenado de angustia, cuando el verdadero sentido, es decir, aquel que en adelante tendría por verdadero, le fue revelado. «Mientras en mis meditaciones, día y noche, examinaba la trabazón de estas palabras: *La justicia de Dios se revela en el Evangelio, como está escrito: el Justo vive por la fe,* comencé a comprender que la Justicia de Dios significa aquélla por la que el justo vive por el don de Dios, es decir, por la fe; el sentido de la frase es, pues, el siguiente: el Evangelio nos revela la Justicia de Dios, pero una justicia pasiva, por la cual, mediante la fe, Dios, lleno de misericordia, nos justifica». ¡Prodigioso descubrimiento a los ojos del joven religioso, torturado por el temor y la angustia! El Dios verdugo, armado del palo, retrocedía, cediendo su lugar a Aquél hacia quien el alma podía volverse confiada...

De pronto, como sucede en las grandes inteligencias, esta sola idea, tan sencilla en apariencia, hizo cristalizar en su derredor toda clase de reflexiones y argumentos. Se convertía así en la base de un sistema. ¿Un sistema? La palabra es impropia en cierto sentido, pues no se trataba para Lutero de una seca teoría, de una tesis, sino de una experiencia vital, de la respuesta a sus atroces problemas. Pero esa

1. A propósito del «descubrimiento», el mismo Lutero nos ha dejado, en su vejez, una anécdota: la iluminación le habría venido en el momento en que se hallaba en un lugar secreto y apartado de la torre del convento de Wittemberg, la que llama con el nombre de «cloaca». «El espíritu sopla donde quiere, dice San Juan (III, 8)», respondía el reformador a quienes chocaba ese detalle. Ciertos católicos se han burlado de ello; pero es preciso ver en esta insólita confesión la prueba de una especie de candor bastante conmovedor aunque raro.

respuesta se le presentaba tan clara que podía muy bien formularla en imperiosos principios. El hombre es pecador, incapaz de justificarse, condenado a la impotencia por el enemigo que lleva en sí mismo. Aun cuando exteriormente se conforme a la ley, sigue siendo pecador. Aun cuando después de intentar una buena conducta, espere adquirir méritos, no lo consigue, pues en la raíz de todo su ser hay un germen mortal. Necesario es entonces que haya —y la hay— una justicia exterior al hombre, capaz de salvarlo: sólo ella lo puede hacer. Por la Gracia de Cristo, todas las manchas del alma son como recubiertas por una capa de luz. Así pues, el único medio de salvarse, la sola oportunidad, está en confiarse a Cristo, en unirse de alguna manera a él: «La fe que justifica es la que se acoge a Cristo-Jesús». ¿Qué importan, al lado de esta realidad salvadora, los miserables esfuerzos del hombre para hacer penitencia, enmendarse y elevarse? ¡Todo eso es irrisorio! «¡El justo vive por la fe!»

¿Qué apartaba de la ortodoxia a esta doctrina, a la que hay que reconocer como perfectamente hecha para apaciguar a un alma angustiada? La Iglesia enseña que Dios es «justo» en el más sencillo sentido de la palabra: es decir, que distribuye equitativamente sus gracias a todos, y no en virtud de un incomprensible capricho. También enseña que la salvación y la gloria eterna se merecen en esta tierra con esfuerzos y buenas obras. Afirma la importancia del pecado, pero no admite que el hombre sea impotente para combatirlo. Proclama que el amor de Dios y la unión con Cristo son bienes indispensables, pero que exigen del hombre su elevación a una semejanza sobrenatural. La fe no es más que el principio de la justificación, que se perfecciona por la recepción del sacramento, ya en el acto de contrición, ya en el de caridad. ¡No basta creer para salvarse!

Pero Lutero estaba demasiado embriagado con su descubrimiento, excesivamente exaltado por el júbilo de escapar, al fin, de la losa que le oprimía, para hacer caso a ninguna argumentación. «En seguida —dice— me sentía renacer, y me pareció entrar por las puertas abiertas de par en par, en el mismo paraíso». ¡Se sentía liberado! Conocíase pecador, pero Cristo había tomado sobre sí todos los pecados del mundo. ¿Le disgustaba saber tan ineficaces sus ejercicios de piedad y los razonamientos teológicos a los que había acudido? Pero, en la prodigiosa claridad de la Redención, todas esas cosas humanas no eran más que polvo. La dialéctica del pecado y de la gracia contenía la respuesta a todos los problemas. Y, lleno de gozo, aun antes de que su propio pensamiento se perfeccionara, antes de hallar su coronación —cosa que no ocurrirá hasta 1518— de que «basta llevar en sí la certeza de la salvación por la fe para estar salvado», el profesor de Wittemberg proclamó su descubrimiento ante su auditorio. En la Pascua de 1517, al comenzar un curso sobre la *Epístola a los Hebreos*, expuso su tesis: «El hombre es incapaz de levantarse de un solo pecado cualquiera, por sus fuerzas. Todas las virtudes humanas son pecado delante de Dios». Y había hecho mantener a su discípulo Bernhardi una tesis de doctorado sobre la gracia y el libre albedrío, en todo conforme a sus principios. Como él mismo decía, sentíase entonces «poseído por Dios».

¡Qué ocasión tan admirable le ofrecía la predicación de las indulgencias para hacer prevalecer la verdad! Ese cómputo de supuestos méritos para evitar el justo castigo —y ¡qué méritos tan ruinmente adquiridos!— era lo que más horror podía producirle. Había encontrado la seguridad, sí, en esa prodigiosa apuesta sobre Cristo, que deseaba tener en adelante: pero no se trataba de la seguridad falsa, lamentable, que esos pobres hombres creían adquirir arrodillándose ante las reliquias y arrojando una moneda en el cepillo de un Tetzel cualquiera. En cuanto a la autoridad del Papa, que garantizaba el valor de esta práctica, el ockamista que era Lutero, se acordaba de cuanto habían enseñado sobre este punto los maestros de la Escuela, las reservas formuladas sobre su infalibilidad, sobre su mismo magisterio, y recordaba también que Gabriel Biel había dicho que, para reformar a la Iglesia, todo fiel era competente. ¿Sospechaba que, con tal actitud, iba a desatar una crisis tal que jamás la Cristiandad había sufrido otra tan grave? No, desde luego. Según

sus palabras, era exactamente «un rocín ciego que caminaba sin saber adónde va». No se interesaba, en realidad, más que en un combate espiritual, y lo que trataba de hacer comprender al mundo era la respuesta del cielo al grito que había surgido de su abismo. Pero a ese grito, iba a responder en seguida «la voz de una Alemania inquieta, sordamente estremecida de pasiones mal dominadas» (Lucien Lebvre). Y el drama de su alma desataría una revolución.

Alemania en tiempo de Lutero

El mundo germánico era entonces un complejo de contradicciones. Gracias a sus fértiles tierras, a sus ciudades bien situadas en las encrucijadas de Europa, y a la reconocida laboriosidad de su pueblo, era la imagen de la prosperidad. Pero, igualmente, ofrecía un espectáculo de anarquía más grave quizá que el de la Península italiana. Nada menos que cuatrocientos estados, grandes y pequeños mezclados como los fragmentos de un mosaico, formaban un conglomerado político sin cohesión alguna. Había alemanes, sólidos, activos, numerosos, con sus dialectos semejantes, que vivían de idéntica manera y participaban de los mismos sentimientos: pero no existía una Alemania.

En semejantes anarquía se enfrentaban dos elementos rivales: los príncipes y las ciudades. La alta nobleza había logrado llevar a cabo en la tierra germánica lo que fracasara en Francia: su liberación absoluta de cualquier poder central. Dejando que los emperadores corrieran sus aventuras allende los Alpes, una decena de familias habían trabajado, cada una para sí, en acrecentar sus fuerzas y fortunas. Sajonia, el Palatinado, Hesse, Wurtemberg, Baviera, Brandeburgo y Mecklemburgo y otras regiones cuyos jefes locales jugaban a ser soberanos, controlaban, más o menos, una masa de nobles de todas las especies, pero siempre turbulentos y peligrosos.

Pero ese tejido feudal tenía sus agujeros: las ciudades, cada vez más poderosas y menos sumisas a sus teóricos dueños. Su riqueza era enorme: junto al comercio y la banca, habían desarrollado una industria de la madera y del hierro y la explotación de las minas. Si las ciudades hanseáticas declinaban, las del interior se hallaban en pleno crecimiento: Colonia, una de las más grandes poblaciones de Occidente, Augsburgo, Ulm, Nuremberg, Basilea, Francfort, Estraburgo y otras muchas. Nacía el capitalismo moderno, orgulloso y audaz, dirigido por los Fugger y sus rivales. Pero ningún lazo de unión, ningún sentido de común interés mediaba entre estas fastuosas ciudades; cada una se cerraba en torno a su municipio, signo de libertad, pronta a defenderse contra los rapaces aguiluchos y contra las competencias. ¡Cuántos ducados se perdían en murallas, ejércitos y embajadas! «Nervio del Imperio» —como lo llamaba Maquiavelo— el desarrollo urbano agravaba aún más la anarquía del mundo alemán.

¿Y el Imperio? Seguía existiendo, es verdad, pero no era más que una pintura y el Emperador un nombre sólo. Desde la promulgación de la Bula de Oro (1356), a la muerte del titular se reunían en Francfort las «columnas y pendones», los siete Electores, tres arzobispos —Maguncia, Tréveris y Colonia— y cuatro laicos el rey de Bohemia, el Conde Palatino del Rhin, el Duque de Sajonia-Wittemberg y el margrave de Brandeburgo. Tal sistema electivo entregaba la corona a los juegos complicados de los príncipes, nada deseosos de darse un dueño. ¿Qué podía esa ilustre y pesada corona, incapaz de hallar en Alemania los recursos que exigía una organización gubernativa —«no más que una avellana», dirá el cardenal Granvela—, contra los ejércitos de los príncipes y los millones de los banqueros? La Dieta, con sus tres colegios —de electores, nobles y burgueses— limitaba aún más sus prerrogativas, sin ser capaz por su parte, desgarrada como estaba por los celos, de realizar una verdadera obra de unidad.

El poder real del Emperador dependía entonces de su autoridad personal y de su inteligencia. Cuando Lutero aparece en la escena de la historia, reina aún por dos años *Maximiliano* (1493-1519), príncipe amable y cortés, instruido y amante de la música, de ideas un poco

alocadas (había soñado en 1512 con hacerse elegir Papa) pero que tenía el mérito, en vez de interesarse exclusivamente por sus estados hereditarios de Austria, de intentar una organización del Imperio con un comienzo de centralización; la creación de círculos, del Consejo Imperial, de la Cámara Imperial de justicia, mostraba la bondad de sus intenciones; pero, por desgracia, la mayor parte habían quedado en el papel. La empresa llevada a cabo con mayor éxito había sido su política matrimonial. Casado él mismo con María de Borgoña, adquirió la mayor parte de la herencia de Carlos el Temerario; unió a su hijo Felipe el Hermoso con Juana la Loca, heredera de los Reyes Católicos de España; cuando enviudó, contrajo nuevas nupcias con Blanca Sforza, con lo que ostentaba derechos al ducado de Milán; en 1515, acababa de desposar al segundo de sus nietos, Fernando de Austria, con Ana Jagellón que, once años después, heredaría la Bohemia y Hungría: en resumen una magnífica operación de concentración.

El mayor de sus nietos, destinado a la sucesión imperial, se llamaba Carlos: la historia lo conoce como *Carlos V*. Nacido en 1500, rey de España a la muerte de su abuelo materno Fernando de Aragón, en 1516, era entonces un robusto adolescente despierto que, con su rostro alargado, de acusado prognatismo, parecía más prudente que gracioso. Poseía, a falta de ingenio, sólidas cualidades de aplicación y un lento y minucioso juicio. Gran comedor y bebedor impávido, hábil en los ejercicios físicos, inclinado a los placeres sexuales, pero usándolos con discreción y sin dejarse dominar por ellos; piadoso hasta la santurronería y al mismo tiempo místico hasta la angustia, era un carácter bastante contradictorio. Cuando a la muerte de Maximiliano reciba la corona, este joven de diecinueve años parecerá —y durante mucho tiempo— el soberano más poderoso de su tiempo: tendrá en sus manos los dominios austríacos de los Habsburgo, las buenas reliquias de las ambiciones borgoñonas, una España unida por los Reyes Católicos, con sus conquistas italianas y, en fin, el fabuloso país que los Conquistadores acaban de ocupar en América: «El sol no se pone en mis dominios» —podrá decir—. Admirable apariencia. Pero ¿respondía la realidad? ¿Podía Carlos ejercer igualmente su autoridad en este mosaico de reinos, principados y ciudades? ¿Dónde estaría el centro de gravedad de tan vasta federación? La misma inmensidad de la herencia, que obligaba al emperador a continuos viajes, era una causa de debilidad. Soberano nacional de Borgoña, ¿qué sería en una España en la que sólo la dura mano de Isabel y Fernando había podido salvar la unidad, sino el hijo de su madre, un príncipe casi extranjero?

En Alemania, se verá obligado a manejar a los príncipes sus electores y a los grandes capitalistas, que financiarían su ascensión al trono. Y, sobre todo esto, tendría que hacer frente a la amenaza turca en las fronteras de Hungría y, en todas direcciones, a una Francia ordenada y sólida, que no se resigna al círculo en que Carlos pretende encerrarla. No sería Carlos V quien sacaría al mundo germánico de su anarquía, dándole un alma y un corazón.

Los alemanes sufrían por esta falta de unidad, a la que no ponían remedio. Frente a reinos que se organizaban en una creciente centralización, Inglaterra y Francia sobre todo, sabían bien que su desmenuzamiento significaba la debilidad. «¡Pobre país alemán!» —había exclamado el emperador Maximiliano—. Y Lutero diría un día: «¡Ninguna nación es más despreciada que la alemana; Italia nos llama *bestias;* somos la burla de Francia e Inglaterra y de todos los demás!» Humillada al verse dividida, explotada, en tutela, Alemania esperaba confusamente que una voz la llamara a tener por fin conciencia de sí misma.

Otras causas había para esta fermentación de sordas cóleras: causas de tipo social. En el fondo, fuera del pequeño grupo de los grandes feudatarios, todas las clases sociales, con razón o sin ella, soñaban con algún cambio. La burguesía, desde el artesano al acaudalado, detestaba a los príncipes y a los sacerdotes: a todo lo que pudiera impedir su autonomía. Con más razón podían quejarse otros grupos. La pequeña nobleza, arruinada por la división de la propiedad hereditaria, la depreciación de las tierras y también por su afición a los lujos y placeres,

odiaba a sus dueños, duques, electores, condes y obispos, cuyas fortunas enardecían su mal humor. Constituíase un proletariado noble, una «caballería de guante de hierro», de la que han quedado como modelos Götz de Berlichingen y Franz de Sickingen: masa de revoltosos, siempre armados, en incesante lucha con los príncipes, las ciudades y los sacerdotes, para quienes la *Faustrecht*, el derecho del puño, era la *ultima ratio*, y en torno a los cuales se agruparon con júbilo todos los gladiadores de oficio, todos los matones, cuya divisa era: «hoy fuertes y mañana muertos».

Pero el más desgraciado era el pueblo. Obreros mal pagados, pequeños comerciantes arruinados por las grandes sociedades, campesinos abrumados a impuestos y sometidos al continuo pillaje de los hidalgos: todos sufrían igualmente. Para pagar impuestos, diezmos y tasas, había que acudir a los usureros judíos: ¡y con qué réditos! Muchos habían caído en la servidumbre: ¡cómo no iba a desear un cambio de fortuna este proletariado miserable! Se acordaban todavía de los llamamientos de Juan Huss, de las luchas sostenidas por los Taboritas. Aclamaban a un predicador como Geiler cuando incitaba a los pobres «a cazar como lobos a los acaparadores». Se recordaba el valor de los suizos que habían triunfado de sus opresores austríacos: «¡También nosotros queremos ser suizos!», se gritaba en toda la Alemania occidental; las revueltas sociales no habían cesado desde comienzos del siglo XV, y estallaban en los cuatro ángulos del mundo germánico: las de 1461, 1470, 1476 y 1492 habían constituido diversas advertencias que anunciaban la revolución anabaptista. Ya Nicolás de Cusa había profetizado: «Los príncipes alemanes devoran al pueblo, pero será el pueblo quien devore un día a los príncipes». Hacia 1517, el pueblo alemán sentía acrecentarse ese apetito.

También en este mundo germánico medieval en tantos aspectos, trabajaban intensamente las fuerzas del mundo moderno, acentuando la revuelta. Penetraban Renacimiento y Humanismo, ayudados por la imprenta que aquí se desarrolló con mayor rapidez que en otras partes: en 1500 el Imperio contaba con más de mil tipografías. Pero, al desarrollarse en tierra y clima germánicos, el movimiento intelectual y artístico había adquirido caracteres bastante particulares. No se siguió aquí el estudio de la antigüedad con el amor filial que mostraban los italianos. Las costumbres se prestaban menos al triunfo del individualismo observado en la península, muchas veces brutal, pero siempre creador. Hubo menos genios y menos mecenas también. El pasado conservaba una vigorosa influencia sobre las corrientes que nacían entonces: este hecho se observa especialmente en el arte, donde un *Martin Schongauer* (1430-1491), contemporáneo de Giovanni Bellini, un *Mathias Grünewald* (1460-1528), ocho años más joven que Leonardo de Vinci, conservan aún caracteres casi góticos en obras terribles o ingenuas, pero siempre místicas. Los caracteres alemanes dejan su impronta en el desarrollo de las nuevas tendencias, provocando violentas reacciones como la que hizo de Reuchlin su víctima, o suscitando otras veces extrañas personalidades como la de *Paracelso* (1493-1541), médico tal vez genial, pero también brujo, fanático del esoterismo, al que sin embargo Basilea confió una cátedra de física y cirugía.

La vida intelectual, apoyada por excelentes universidades era aún más intensa que la artística. Los grupos de humanistas y letrados —llamábanse entonces «poetas»— eran tan numerosos como activos: Rodolfo Agrícola (1442-1495), heredero espiritual de Nicolás de Cusa; Jacob Wimpfeling (1450-1528), excelente pedagogo que enseñó sobre todo en Estrasburgo; el poco edificante obispo Juan de Dalberg, de Porms; Juan Trithemius (1462-1516), cuya ciencia tenía fama de universal y, sobre todo, *Juan Reuchlin* (1455-1522), maestro de los estudios hebraicos, profesor en la universidad de Tubingen que quiso sustraer a la ortodoxia ciega de los doctores los libros del *Antiguo Testamento*, fuentes de los del Nuevo, lo que desencadenó una verdadera tempestad.[1] De todos, el más

1. El problema de Reuchlin fue una especie de anticipación del de Lutero, aunque en un terreno más limitado, esencialmente el referido a la crítica bíblica. Pero ya se anuncian en él los datos ca-

célebre e influyente era *Erasmo* (1466-1536), «príncipe del humanismo», holandés, nacido en Rotterdam, ciudad del Imperio, estudia sucesivamente en París y Oxford; viajero de insaciable curiosidad en Italia, Francia, Inglaterra y Alemania; se afinca por fin en Friburgo de Brisgovia: su espíritu maravillosamente claro caminaba con los mismos felices resultados de la exégesis a la filosofía, del análisis psicológico a la crítica política. Hacia 1517 toda la Alemania culta —y aun todo el Occidente intelectual— reía aún con los dardos que su *Elogio de la Locura* (1511) había disparado contra muchas barrigas, pero también meditaba gravemente en su *Nuevo Testamento* (1516); haciendo tabla rasa de la escolástica y aun de la mística medieval, echó los fundamentos de lo que podía ser un Cristianismo de nuevo tipo.

Porque en conjunto, y más aún que en Italia, el humanismo seguía siendo cristiano. Con muy raras excepciones —como la de Mutian, canónigo poco edificante y notorio epicúreo—, apenas se encuentra en Alemania la corriente escéptica de la que tantas infiltraciones hemos comprobado en Italia. Rodolfo Agrícola manifestaba que el estudio de los antiguos debía ayudar a comprender las *Sagradas Escrituras*. Y Juan Trithemio decía que «lejos de dedicarse a ese género de estudios con espíritu mundano, convenía, a imitación de los santos Padres, recoger frutos maduros para mejorar los conocimientos cristianos». Pero todos estos humanistas eran ardientes partidarios de una Reforma de la Iglesia; les descorazonaba tanto error, tanto oscurantismo y tanta impostura como veían. Dirigían sus críticas, con un vigor que muchas veces no calculaba la eficacia de los golpes, contra las prácticas que juzgaban supersticiosas y las costumbres eclesiásticas que creían desarregladas. Pero, ¿hacían siempre la exacta distinción entre lo condenable y lo que debía permanecer intacto? Su amor a la libertad de pensamiento, ¿no abría el camino al «pensamiento libre», es decir, al «libre examen»? Y al reclamar la Reforma de la Iglesia, ¿no favorecían inconscientemente las más peligrosas desviaciones?

Cabe preguntarse si en Alemania la Iglesia necesitaba una Reforma. Sí: ni más ni menos que en otras partes de la Cristiandad. La fe seguía siendo muy viva. «Mi país —escribía en su diario un burgués de 1494— rebosa de *Biblias*, de escritos sobre la salvación, ediciones de los santos Padres y libros por el estilo». Las peregrinaciones eran continuas y considerables los auditorios de los sermones. La influencia de los Hermanos de la Vida Común, extendida por todas partes, acrecentó la piedad y la práctica cristiana. Desde luego, esta fe presentaba los mismos defectos que hemos visto en otras partes: el bajo pueblo daba testimonio de una crasa ignorancia sobre las verdades cristianas más elementales; abundaban las supersticiones, arraigadas en el profundo subsuelo del viejo paganismo germano; el culto de los santos confundíase muchas veces con la idolatría, y, en cuanto a las reliquias, basta con pensar en las colecciones del elector de Sajonia, para hacerse una idea del atractivo que ejercían sobre las masas. ¡Surgían brujos por todos los confines! Y hay que añadir que en Alemania, como en otras partes, pero más aún en este país donde el capitalismo empezaba a adquirir su fuerza, las profundas tendencias de una burguesía mercantil se alejaban cada vez más del ideal evangélico. Sin atreverse aún a atacar a la religión, se arremetía gustosamente contra sus representantes.

Verdad es que éstos ofrecían bastante blanco a la crítica. La iglesia alemana presentaba el mismo espectáculo que la italiana y la francesa, es decir, que sobre el agua aún incontaminada de las almas honradas y piadosas, flo-

---

racterísticos de los tumultos que provocará el monje de Wittemberg: los adversarios ocupan ya sus puestos: de un lado, los dominicos, los teólogos de París y Colonia, y del otro, los humanistas. León X dio ya prueba de la misma blandura, con sus vacilantes prórrogas, que usará al comienzo del drama luterano; y, como ocurriría más tarde, también ahora la Curia se muestra dividida por influencias contradictorias; en fin, también ahora la pasión nacionalista desplazó el problema. ¡Y no se trataba de cosas esenciales! El «asunto Reuchlin» ayuda a comprender por qué Lutero, al proponer la cuestión fundamental, desencadenaría fuerzas tan violentas.

taba, más visible y maloliente, el limo pútrido de un alto clero jugador y simoníaco y de un bajo clero ávido de venganza. No tiene utilidad volver sobre el desastroso espectáculo que daban tantos obispos disolutos, rodeados de bufones y soldados, hijos de familia colmados de beneficios a los trece años, que pasaban sus vidas multiplicando el número de sus encomiendas. Nos basta como ejemplo el escándalo que suponía la vida y la carrera de Alberto de Brandeburgo, arzobispo de Maguncia. Las enormes riquezas de la Iglesia en el Imperio —un tercio del suelo alemán— no podían menos de excitar las codicias de los pequeños hidalgos arruinados, de los usureros de largos dientes y del desgraciado pueblo al que semejantes riquezas parecían insultar. También el bajo clero, abundantísimo —en Colonia, la «Roma alemana», de unos 50.000 habitantes se calcula que 5.000 eran clérigos—, mal pagado, bien pronto constreñido a ganarse la vida en oficios muy poco eclesiásticos, constituía un proletariado envidioso de los nobles obispos, que pedía a voces un cambio en el orden de cosas: Lutero, Bucero, Karlstadt, Münzer, Ecolampadio, todas las figuras capitales de la Reforma, saldrán de ese medio popular, convertidos en sacerdotes, pero siempre mendigos.

Todavía nos queda por examinar un rasgo: este catolicismo alemán era muy distinto del italiano. Por un lado, el culto externo, con sus manifestaciones exuberantese; por el otro, una religión más íntima, mas idealista, llena de sueños. El odio de clases, existente desde las luchas entre el sacerdocio y el Imperio, aumentaba con las diferencias de temperamentos. —¡Bestias tudescas!, decían los italianos; ¡viciosos paganos, mentirosos y felones!, respondían los germanos—. En la misma revolución luterana habrá un fondo gibelino, fácilmente utilizado por quienes pretendían mostrar al pueblo alemán cuán arruinado, explotado y saqueado había sido por parte de la Curia romana, y sus recaudadores. El grito de Lutero: «¡Germania, despierta!», no podía menos de encontrar oídos complacientes, y los encontró.

En el momento en que entra en acción el monje de Wittemberg —bien inconsciente de todo esto— se enfrentaba con una situación notablemente favorable a una empresa literalmente revolucionaria. Una nación sin unidad, minada por oscuras fuerzas, y que sufría en su anarquía. Potentados locales, celosos de sus privilegios y dispuestos a todo antes que perderlos. Un emperador incapaz de imponer al país la unidad administrativa y, *a fortiori*, la ideológica. Una inestable situación social, en la que las ideas de la libertad, y más si se las interpreta torcidamente, podían desencadenar el huracán de las más elementales codicias. Un movimiento intelectual en plena expansión y que, sin darse plena cuenta de ello, trabajaba en una labor de zapa de los fundamentos del edificio tradicional. Una latente pasión nacionalista, en el odio a Roma, aparentemente justificado por los excesos: todos estos elementos cristalizarían fácilmente a la primera ocasión. Bien preparado tenía Lutero el terreno. Pero sería falso concluir una relación de causa a efecto, menospreciando la capital influencia del hombre que iba a asumir esta confusa espera, que no se beneficiaría de las circunstancias sino al precio de muchos equívocos y que, en numerosas ocasiones intentaría valerosamente poner término a compromisos que, sin embargo, hubiesen servido a su éxito y que, en definitiva, convertido en heraldo de la contradictoria Alemania, se dejó desviar de su verdadero camino.

No es la situación política, social o religiosa de Alemania lo que explica a Lutero, sino Lutero mismo. No se levantó, en principio, de buena fe, contra las instituciones eclesiásticas para unir el mundo germánico y darle una conciencia; ni tampoco para reformar las costumbres clericales.[1] Más de una vez ha declarado él mismo que no era ése su objeto. «Alguien me dirá: ¡qué crímenes y escándalos, las fornicaciones, las borracheras, la desenfrenada pasión del juego, los vicios todos del clero! Grandes escándalos, lo confieso, a los que hay que denunciar

1. Por otra parte, lo mismo en Alemania que en otras regiones, habían sido tomadas ya útiles medidas reformadoras, tanto en las Ordenes como en las diócesis que el religioso agustino hubiera podido seguir y apoyar.

y corregir. Pero esos vicios de que habláis son visibles a todos; son groseramente materiales, fácilmente los conocemos y remueven nuestras conciencias. Pero, ¡ay!, el verdadero mal, la peste incomparablemente peor y cruel, es el silencio organizado en torno a la palabra de la Verdad, su adulteración: y de eso, ¿quién se espanta?» Tales frases muestran claramente que el problema de la Reforma, tal como la entendían tantas almas rectas de aquel tiempo, era secundario para Lutero. Las invectivas que, andando el tiempo, lanzaría contra la disolución del clero, le serían dictadas por intenciones polémicas. La revolución que deseaba llevar a cabo, no era política, ni social, ni eclesiástica, sino teológica, contra la tiranía del error y del pecado en beneficio de lo que él entendía por «Verdad». Sólo una conjunción de fuerzas haría una cosa bien distinta, y daría a su palabra un poder de ruptura que Lutero mismo no había imaginado siquiera.

Lutero contra Roma

Al fijar sus tesis sobre la puerta de la Schlosskirche, Martín Lutero se ofrecía, según la costumbre de entonces, a discutirlas públicamente. Nadie se presentó a contestarle. ¿Caía su mensaje en el vacío? No, porque una vez impreso su escrito se extendió por toda Alemania y aun fuera, provocando, en pro o en contra, vivas reacciones. Por el momento, las aserciones del agustino que nos parecen tan claramente señaladas de «protestantismo», parecían simplemente criticar los excesos de los predicadores de indulgencias y fijar los límites de un dogma todavía mal definido: así las presentó Staupitz al Elector de Sajonia. Pero el eco que hallaron, reforzó en Lutero la convicción de que poseía la verdad o, como diría más tarde, «que tenía el Evangelio, no dado por los hombres, sino sólo por el cielo, únicamente por los cuidados de Jesucristo». En octubre de 1517, los estudiantes de Wittemberg, mientras aclamaban el nombre de su maestro, quemaron jubilosamente los ejemplares de la *Antítesis* que Tetzel acababa de publicar.

Por estas fechas, el asunto había dejado ya de ser una disputa de frailes y aun de teólogos. El arzobispo de Maguncia, tocado en lo vivo, llevó a Roma las tesis luteranas; toda la orden dominicana le respaldaba. León X al principio no tomó en serio la cosa: ¿conocería alguna vez su gravedad? Pero, desde diciembre, el cardenal de Gaeta, Tomás de Vío —llamado *Cayetano*—, estudió el asunto y, con sorprendente lucidez, discernió lo que debía llamarse «el principio material y el principio formal de la Reforma»: de una parte, la doctrina de la justificación por la fe y el ataque a la noción de mérito; de otra, la negación del magisterio infalible de la Iglesia. Pensando acabar de una vez con todo, Roma contestó a Staupitz que obligara a su subordinado a retractarse; en el Capítulo de febrero de 1518, Lutero explicó su posición, pero no retrocedió un ápice. Dirigió a Roma su última memoria: *Resolución sobre la eficacia de las indulgencias*, que era todo lo contrario a una sumisión. El Sacro Palacio reaccionó: era su Maestro el dominico Prieras; encargado de redactar el acta de acusación que obligaría a Lutero a someterse o comparecer ante el tribunal romano, lo hizo con torpeza, acentuando sólo lo referente a la revuelta contra la Iglesia y no al error doctrinal, y exaltando tan sin medida la omnipotencia pontificia, que Lutero no había de molestarse en refutarlo, y deslizándose en un lenguaje lleno de injurias, de las que la menor era llamar al agustino «hijo de perra».

El Elector de Sajonia fue advertido del peligro que corría uno de los maestros de su Universidad, y obtuvo de Roma que en lugar de ser llamado a la Ciudad Eterna, se le citara ante el cardenal Cayetano, entonces en Augsburgo, donde la Dieta estudiaba el peligro turco. Tuvo lugar entonces una entrevista entre el Príncipe de la Iglesia y el fraile: un encuentro lleno de cortesía pero vacío de resultados. Paternalmente, Cayetano requirió al joven agustino que se retractara de sus errores y no volviera a enseñarlos: la respuesta fue una memoria o *Esclarecimiento*, donde se repetían y precisaban más aún las tesis luteranas. Cayetano no pudo hacer otra cosa que certificar la rebelión. Vuelto a Wittemberg, de donde no quiso desterrarlo el

Príncipe elector, como era deseo de Roma, el 21 de octubre, lanzó Lutero una apelación «del Papa mal informado, al Papa mejor informado». Y cinco semanas después, cuando hubo leído la bula sobre las indulgencias, que acababa de aparecer, todavía un nuevo llamamiento: esta vez, a un concilio que enderezara los errores pontificios.

¿Era una ruptura? Lutero la deseaba. Considerábase en todo como católico y multiplicó las protestas de respeto, si no de sumisión. Ya al enviar a León X sus *Resoluciones,* le había escrito: «Aprobéis o desaprobéis, vuestra voz será para mí la de Cristo; y si he merecido la muerte, no vacilaré en morir.» Y aun al año siguiente, en marzo de 1519, afirmaba: «Ante Dios y ante los hombres: nunca he deseado —y ahora menos— atacar a la Iglesia romana ni a Vuestra Santidad.» Pero ya en derredor del joven profeta se aglutinaban elementos prestos a utilizarlo. Un hombre, sobre todo, había adivinado la maniobra que debía hacerse: el extraño y misterioso *Ulrich von Hutten,* humanista y caballero más o menos bandido en una pieza, viva expresión de ese nacionalismo alemán que reunía en la común y confusa esperanza, a letrados, burgueses, usureros y nobles, cuyo odio se volvía naturalmente contra Roma. Apoyado por semejante opinión pública, protegido de hecho por ella contra las condenaciones romanas, Lutero podría seguir su camino, desarrollar y extender su pensamiento y enardecerse; es una profunda ley de la herejía que, conforme avanza más lejos en su camino, se endurecen sus posiciones a medida que la contradicción las amenaza, llegando a grandes antagonismos allí donde al principio no había tal vez más que errores verbales o secretas intenciones.

La Iglesia, sin embargo, no mostró una impaciencia despiadada para castigar. Puede que ello ocurriera porque el Papa, mal informado, creyó en la posibilidad de un arreglo amistoso del asunto; puede ser también porque hicieran efecto las respetuosas protestas de Lutero. Por aquellos años, había muchos buenos espíritus que no creían en el peligro de una ruptura: Erasmo escribía que, doctrinalmente, Lutero no se apartaba de la Iglesia y que su único error consistía en revestir sus ideas de forma demasiado agresiva. Por otra parte, razones políticas bastante serias mantenían a Roma en una postura contemporizadora. Para abatir al rebelde habría necesidad de recurrir a la autoridad. Pero, ¿a cuál? ¿A la de Federico de Sajonia? Ya se le había mandado un amable *cameriero,* Carlos de Miltitz, con el pretexto de llevarle la alta distinción de la Rosa de Oro, pero el Elector eludió hábilmente toda responsabilidad cuando se trató de detener a Lutero. El improvisado diplomático creyó poder forzar al inculpado a dirigirse a Roma o retractarse; pero fracasó del todo. ¿Quién podría entonces hacer ejecutar la sentencia? Podía haberlo intentado el emperador Maximiliano, pero ya no era más que un moribundo y fallecía el 12 de enero de 1519. Su sucesión daba lugar a una alocada batalla diplomática en la que Francisco I de Francia y Carlos, nieto del difunto *Weisskönig,* se enfrentaron en vergonzosas pujas. Seis meses duró la feria de votos: un elector se vendió seis veces, ¡tres a cada contrincante! La banca Fugger, cuya fortuna descansaba en parte sobre las importaciones de mineral de Styria por el puerto de Amberes, apoyó con su ilimitado crédito la candidatura del dueño de Austria y Flandes. No era pues, el momento, para Roma, de desencadenar un tumulto religioso, cuando igualmente hostil al Habsburgo y al Valois, el Papa consideraba a Federico de Sajonia como una buena baza que había que reservar. Pero se engañaba: el 28 de junio, el oro augsburgués triunfó de las larguezas francesas y Carlos fue elegido emperador.

El asunto Lutero, adormecido por un tiempo, despertó. De hecho, había proseguido en las universidades, donde se discutía apasionadamente la posición del monje de Wittemberg. En sus entrevistas con el cardenal Cayetano, se había declarado dispuesto a someterse al juicio «de los insignes doctores de las universidades de Basilea, Friburgo o Lovaina y, si esto no bastaba aún, a los de París». Pero, precisamente, durante el invierno de 1518 a 1519, los doctores de Lovaina habían censurado sus tesis. Los de Colonia, dada la voz de alerta, se preparaban a tomar las mismas medidas. Por todas partes,

los teólogos católicos se levantaban para responderle: Emser, Cochleüs, el satírico Thomas Murner, correligionario de Lutero en Wittemberg, el franciscano Alfeld, y por supuesto, numerosos dominicos. El más ardiente era *Juan Eck*, vicecanciller de la Universidad de Ingolstadt, del que corría por Alemania un panfleto aparecido en diciembre de 1518, titulado *Obelisci*, del término que designaba las señales tipográficas con las que se señalaba en los márgenes de un libro, los pasajes sospechosos de herejía.

Para Lutero, el peligro era enorme. Si Federico el Sabio, a demanda de Erasmo, no hubiera protegido del furor de los teólogos al rebelde, ¿no le esperaba la suerte de Juan Huss? Pero nada de esto le preocupaba. La contradicción parecía aguijonearle. Leyendo los argumentos de sus contrarios, no sólo se sentía más fuerte en sus posiciones, sino que acentuaba su tono brusco. Cabeza de escuela —ya lo sería para siempre—, no podía negarse a luchar contra sus enemigos. Sus secuaces, Karlstadt y Melanchthon, le apoyaban. Se determinó entonces según costumbre, una disputa pública en la que se enfrentaran luteranos y antiluteranos. Tuvo lugar en Leipzig, a fines de junio de 1519, en la gran sala del Ayuntamiento —pues las de la Universidad resultaban pequeñas—, ante una inmensa asamblea de profesores, estudiantes y representantes alemanes y extranjeros. Lutero no estaba satisfecho del giro que tomaban los debates. Eck, extraordinario dialéctico, orador poderoso, dotado de una sorprendente memoria, le sometió a asaltos que difícilmente sostuvo. Forzado en sus retiradas, el reformador se vio obligado por su adversario a formular ideas que posiblemente permanecían soterradas en el fondo de su conciencia. Especialmente en el punto decisivo del primado pontificio, tomó una posición categórica; la Iglesia no tiene más que un verdadero jefe: Cristo: «Y no sé —añadió— si la fe cristiana puede tolerar a otro en la tierra.» A propósito del valor doctrinal de las decisiones conciliares, llegó a afirmar que en las proposiciones condenadas en Constanza, las había «muy cristianas y evangélicas». Entonces, si ni el Papa ni el concilio eran infalibles, ¿qué significaban sus llamamientos? Sobre la cuestión del libre albedrío y la de la justificación por la fe, fue más lejos de lo que había ido hasta entonces. La disputa de Leipzig señalaba, en la evolución de su pensamiento, un grave endurecimiento.

Ya no podía retroceder en adelante. Alemania se dividió en dos campos: en pro de él o en contra. Los humanistas, irónicos al principio con respecto a esta disputa de frailes, le presentaron desde entonces como una víctima de los obispos concupiscentes y de los ignorantes teólogos: Melanchthon, convertido en su gran amigo, se entregó en cuerpo y alma a su causa. Hutten le escribía que, si se levantaba contra Roma, los hidalgos, con Franz de Sickingen a la cabeza, le ayudarían; Silvestre de Schaumburg le ofreció cien lanzas para protegerle. Las ciudadas irrumpieron en el movimiento, sobre todo Nuremberg, donde se despreciaba a los sacerdotes. Lutero comprendió la importancia de los aliados que se le ofrecían: «La suerte está echada —escribía—; renuncio para toda la eternidad a cualquier conciliación con Roma.»

El año 1520 fue decisivo. Aparecieron tres libros revolucionarios: el *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana*, el *De Captivitate Babylonica* y *La libertad del Cristiano*. Si el último era ante todo un tratado de teología en el que el reformador exponía sus puntos de vista con respecto a la primacía de la fe sobre las obras, los otros dos constituían unas requisitorias contra Roma, que mantenía en el exilio a la Iglesia, y una especie de orden del día para un futuro concilio que proclamara el sacerdocio universal de todos los cristianos, la libertad de interpretar las *Escrituras*, según lo que a cada uno le inspire el Espíritu Santo (libre examen), el término de las reglas disciplinares eclesiásticas, como el celibato de los clérigos, y de las prácticas de piedad, como las peregrinaciones; en fin —lo que demostraba astucia—, el derecho del poder civil de prohibir toda colecta de dinero para Roma y a controlar al episcopado. Ni los mismos Sacramentos escapaban a sus críticas: asegurando fundarse en el *Evangelio*, no reconocía más que a tres como válidos.

Pero el año 1520 fue decisivo también de otra suerte. Tras su victoria de Leipzig, Juan Eck se dirigía a Roma[1] decidido a lograr la condena de su adversario. Miltitz, juzgado demasiado embarazoso, fue desmentido. Una comisión presidida por Cayetano examinó y declaró heréticas cuarenta y una proposiciones de Lutero. Fue sometida a la firma del Papa (15 de junio de 1520) una bula que empezaba así: *Exurge Domine:* «¡Levántate, Señor, y defiende tu causa!» (S. LXXIV, 22). Debían ser destruidos los escritos del heresiarca; se le prohibía predicar y enseñar teología; y debía retractarse antes de dos meses, so pena de excomunión.

La noticia de su condenación halló a Lutero en medio de sus violentos y contradictorios sentimientos. Innegablemente, sintió un profundo dolor: «Estoy apenado —dijo— como el niño a quien abandona su madre.» Pero al mismo tiempo revolvíase contra el golpe que le hería, y la cólera le dictó terribles invectivas. «Ahora sé que el Papa es el Anticristo», fue la más moderada de las injurias que le vinieron a los labios. Deploraba la carta que, por consejo de Miltitz, acababa de escribir al Pontífice, una carta digna y respetuosa, llena de reminiscencias del *De Consideratione* de San Bernardo y en la que, después de atacar violentamente a Roma y a la Curia, aseguraba: «Mi corazón no se ha desviado de Vuestra Santidad». Poco después, lanzaba un panfleto terrible, *Contra la bula del Anticristo,* verdadera declaración de guerra. Por otra parte, en toda Alemania, los legados *Caracciolo* y *Aleandro,* acompañados de Juan Eck, luchaban con resistencias. Hubo desórdenes en Leipzig, Erfurt y Magdeburgo; en Viena, fue precisa una orden del emperador para obligar al rector a recibir a los enviados del Papa. El 10 de diciembre, en fin, habiendo oído que Aleandro había hecho quemar sus libros en Colonia, Lutero reunió a sus amigos ante una de las puertas de Wittemberg y entregó a las llamas un texto de la bula y un ejemplar del Derecho canónico. «¡Pues has corrompido la verdad divina, que el fuego te consuma!» gritó. Al día siguiente, a su vez, declaró que aquello no había sido más que un símbolo y que en realidad era el Papa quien debía ser quemado.

1. Mientras, para responderle, Lutero escribía su tratado sobre el Papado.

Se había consumado la ruptura. El 3 de enero de 1521, una nueva Bula, *Decet Romanum Pontificem,* declaraba excomulgado a Lutero y en entredicho a las ciudades que le recibieran. Concluía el primer acto de esta tragedia. ¿Qué reservaba el porvenir? «Veo que la severidad —escribía Erasmo— es al parecer de muchos el primer remedio a este mal; pero temo que el desarrollo de los acontecimientos nos muestre un día que esa severidad fue inconsiderada. Tengo miedo de que este asunto termine cualquier día con una carnicería atroz». Llevado por el interno fatalismo de todas las herejías, guiado también por fuerzas políticas cuyos verdaderos móviles le eran desconocidos, Lutero, tanto con sus afirmaciones doctrinales como con sus violencias de lenguaje, había atraído sobre sí el rayo. Pero, ¿eran irreprochables los jerarcas? «Ligereza de León X a las primeras demostraciones de Lutero —escribe el P. Vicaire[1]— y severidad súbita después, cuando quisiera que la condena no fuese sino fruto de un ardiente amor a la verdad católica». La discutible selección de un Cayetano, lleno de buena voluntad, pero bien poco preparado para comprender la compleja psicología del fraile germano; de un Prieras, categórico e insultante, de un Miltizt, demasiado superficial. Y, sobre todo, grave menosprecio de las más elementales exigencias cristianas, en tantos medios eclesiásticos. La real piedad de Lutero no bastaba para hacer de él un católico, porque no garantizaba su ortodoxia; pero la rectitud de la fe entre sus adversarios, se alió demasiado pronto a una total indiferencia hacia las necesidades de la vida espiritual. La «atroz carnicería» anunciada por Erasmo, iba a llegar; toda la descendencia de Cristo soportará la prueba, como si la Providencia quisiera imponer a unos y otros una dolorosa expiación.

1. *Historia ilustrada de la Iglesia,* II, 26.

Worms, la Wartburg y la Biblia

La palabra la tenía en adelante el Emperador, que precisamente acababa de ser consagrado en Aquisgrán (23 de octubre de 1520). ¿Pondría su espada al servicio de la Iglesia? Aleandro esperaba poder manejar a este adolescente, y hasta se había preparado en Roma el edicto imperial ejecutor de la Bula. Desde luego, Carlos V era profundamente católico. Y siendo rey de España, ¿cómo no iba a desempeñar un papel de defensor de la fe? Ante todo, hizo cumplir las órdenes pontificias en los Países Bajos, en Lovaina y Lieja, después en el Rhin, en Colonia y Maguncia. Pero las cosas no eran tan simples como el Legado escribía a Roma. Carlos había recibido de España desagradables noticias: acababan de estallar unas revueltas fomentadas por el clero, y el Vaticano se negaba a llamar al orden a los levantiscos. Viajando por el Imperio, se dio cuenta de que la situación era terriblemente violenta y que, con medidas de rigor, se corría el riesgo de poner fuego a aquellos toneles de pólvora. No era el momento oportuno para ponerse frente a la mitad de la nobleza alemana: parecía fatal un conflicto con Francisco I; en el Campo del Paño de Oro, el fastuoso rey trataba de conquistar la alianza del inglés [1] y Carlos sospechaba que Roma deseaba hacer causa común con los franceses en Italia. Decidió entonces no precipitar los acontecimientos y confiar a la Dieta que iba a reunirse en Worms el encargo de arreglar el asunto luterano.

Entre otras muchas cuestiones y sin ser la más importante —la reorganización administrativa del Imperio despertaba más pasiones— el asunto del monje de Wittemberg fue estudiado por los representantes. Se escuchó al legado Aleandro, durante tres horas, reclamar la aplicación de la Bula y la amonestación del hereje. Carlos se decidía ya a atacar, cuando el Elector de Sajonia se insurreccionó. A pesar de la protesta de los nuncios, indignados de que se discutiera una decisión de Roma, el Emperador aceptó hacer comparecer al fraile para que se explicara. Y su heraldo de armas fue a llevar a su «honrado, querido y devoto Martín Lutero» un salvoconducto.

Lutero aceptó comparecer en Worms. Sabía los riesgos a que se exponía: en todas las memorias estaba presente el recuerdo de Juan Huss, que también había gozado de un salvoconducto. «No huiré —gritó el agustino—, no desertaré de la Palabra. Estoy convencido de que esos hombres sanguinarios no se detendrán hasta conseguir mi muerte; ¡pero deseo que los papistas sean los únicos culpables de lo que me ocurra!» Le empujaban una jubilosa fiebre y una casi morbosa exaltación, llevadas al colmo por las triunfales manifestaciones que jalonaron su viaje de Wittemberg a Worms. Por doquier se le aclamaba; en Erfurt, después de oír su voz, la muchedumbre saqueó las casas de los canónigos. Y al acercarse a Worms, se encontró con un enorme cortejo que había salido a esperarle y festejar su venida.

Interrogado tres veces por el oficial de Tréveris, Johann von Ecke —al que no debe confundirse con Juan Eck—, tuvo la posibilidad de explicarse. La primera vez, quizá desconcertado por la presencia del emperador y de tantos altos dignatarios, Lutero se expresó mediocremente y con vacilaciones. «No será este frailecillo quien me haga hereje», se burló Carlos V. Pero al día siguiente, Lutero se rehízo: afirmó que su doctrina era conforme a las *Escrituras*, reiteró sus ataques contra el poder pontificio y, con audacia, exigió que, en lugar de condenarle sin discutir sus tesis, se le mostrara en qué eran perniciosas. «Basta de discusión —cortó el oficial—, ¿te retractas, sí o no?» Y Lutero contestó: «Hasta que me convenzas con pruebas escriturísticas o con razones evidentes —porque no creo ni en el Papa, ni en los concilios, que tantas veces se han equivocado—, sigo atado por mis propios textos. Mi conciencia es prisionera de la Palabra Divina. No puedo ni quiero retractar, sea lo que sea. ¡Que Dios me ayude!» Por tercera vez, en reunión menos numerosa, el oficial intentó convencerle: «¿Tu conciencia, fray Martín? Deja eso ahora. Lo único seguro es someterse a la

1. Señalemos una coincidencia de fechas: Ignacio de Loyola, herido en Pamplona, decidía su entrega a Dios y la Iglesia, en su soledad de Manresa.

autoridad constituida».[1] La causa estaba juzgada. El emperador le ordenó salir de Worms cuanto antes: su salvoconducto le protegía aún durante veinte días.

¡Desterrado del Imperio!, ésa era su situación legal. Pero, ¿quién ejecutaría la sentencia? Cosa era que atañía a su príncipe, Federico el Sabio; pero éste no mostraba deseos de hacerlo. Sería necesario hallar una estratagema. El 4 de mayo, en el camino de Gotha, mientras Lutero volvía a Wittemberg con su colega de la Universidad, Amsdorf, y un religioso agustino, una patrulla de caballeros cayó sobre el carruaje, lo cogió y lo arrastró hacia un cercano bosque. La nobleza de Turingia, en connivencia con el Elector de Sajonia, acababa de salvar al reformador. Por la noche, con prudentes precauciones, sus raptores le llevaron a un verdadero nido de águilas, encima de Eisenach, la *Wartburg*. Allí viviría diez meses, vestido de «junker» o caballero, la espada a la cintura, el collar de oro al cuello, con el nombre de «caballero Jorge»: y para no ser reconocido, dejó crecer su barba y cabellos.

Toda Alemania le creyó muerto: una Alemania cada vez más revuelta, por la que se difundían sus textos y los de su aliado Hutten. «¿Vive aún? ¿Le han asesinado? Lo ignoro. Pero si ha muerto, ha sufrido por la verdad cristiana», escribía en su diario el gran pintor Durero. No, no había muerto; pero estaba reducido a la clandestinidad por los que atentaban contra su vida. Su adversario, León X, acababa de morir; pero del difícil conclave saldría un Papa más riguroso, el antiguo preceptor de Carlos V, el holandés Adriano de Utrech, Adriano VI, tan severo como partidario de la política imperial. La encerrona salvaba al heresiarca, pero se le hacía insoportable.

Aquellos fueron diez meses atroces para Lutero. Su salud era mala; le torturaban los dolores de vientre; y más aún los sufrimientos morales. Arrojado de la Iglesia, se veía asaltado por dudas y remordimientos. «Mi corazón gemía —confiesa—. Me preguntaba: ¿sólo tú tienes razón? ¿Todos se engañan menos tú? ¿Y si fueras tú el engañado? Si estuvieras arrastrando a tantas almas al error y la condenación?» Y en repentinos sobresaltos, se revolvía contra sí mismo; se acordaba de no haber sido aún lo suficientemente osado, de no haber hablado bastante. «He dejado debilitarse en mí al Espíritu en Worms, en vez de levantarme contra los ídolos como un nuevo Elías. ¡Oh, si compareciera de nuevo ante ellos, oirían otras cosas!» La lucha de conciencia le empujaba a la crisis patológica; su soledad estaba poblada de alucinaciones; en el silencio de las inmensas estancias, de las oscuridades nocturnas, volvían las viejas tentaciones, y las dudas espirituales, y «los fuegos devoradores de la carne rebelde». Llegó a afirmar que, contra los furiosos asaltos del Enemigo tuvo que defenderse con los pies y los puños; y hasta —según la leyenda— ¡llegaría a tirarle su tintero a la cara!

Mientras tanto, en medio de esa crisis, halló todavía fuerzas morales para trabajar. En la Wartburg fueron escritos un tratado sobre la *Confesión auricular* y otro sobre la *Abrogación de la misa privada.* Y sobre todo llevó a cabo la gran obra cuya realización se ha emplazado siempre en el castillo de Turingia: la *Traducción alemana de la Biblia.* Durante tres meses escribió y concluyó el *Nuevo Testamento,* haciéndose ayudar por sus amigos humanistas, Melanchthon, Mutian y Spalatino, en algunos pasajes difíciles.[1] Después, se dispuso a trabajar en el *Antiguo,* que le exigiría esfuerzos más grandes, y no estaría concluido hasta 1534, a pesar de la colaboración de hebraístas como Aurogallus. Para Lutero era fundamental esa obra de traducción: en la *Biblia* es Dios

1. Frase bien pronto y frecuentemente citada por quienes pretenden hacer de Lutero un campeón de la «libertad de conciencia»: él, que toda su vida no tuvo otra hambre y sed que la del servicio de Dios...

1. Algunos autores han asegurado que se rodeó igualmente de rabinos como colaboradores; el hecho permanece en discusión. Y, en todo caso, no autoriza a Bernard Lazare a escribir en su libro sobre el *Antisemitismo:* «el espíritu judío triunfa con el protestantismo. Una gran parte de las sectas protestantes fueron semijudías.»

mismo quien habla. Según él, el sagrado libro, «que debía estar noche y día en las manos de los hombres piadosos, yacía sepultado, bajo los bancos, en el polvo, en un olvido universal». No era verdad: desde la invención de la imprenta hasta 1520 habían aparecido 156 ediciones latinas y 17 traducciones alemanas, sin hablar de los manuscritos, de los que podríamos enumerar más de cien. Pero lo que sí es verdad es que, por la calidad literaria de su estilo, claro y vigoroso, digno de mejor causa, en el que la lengua alemana reconoce a uno de sus modelos, hizo penetrar por doquier el santo libro. «En mi traducción —decía— he puesto todo mi empeño en hablar un alemán puro y claro. Mis maestros han sido, la mujer en sus oficios, los niños en sus juegos, los burgueses en las plazas públicas; he querido aprender de ellos cómo se habla y cómo se expresa uno.» La traducción, fiel en general, lleva en distintas ocasiones el texto original a un sentido que es fácil adivinar: reemplazando «justo» por «piadoso»; poniendo «comunidad» en vez de «iglesia»; añadiendo la palabra «solo» al fin de la *Epístola a los Romanos:* «proclamamos que el hombre es justificado por la fe» (III, 28) y aun glosando de modo discutible, como, por ejemplo, a propósito del gesto de Magdalena cuando derrama el perfume a los pies de Cristo, donde Lutero declara «que la fe sola hace buena a una obra». Comoquiera que fuese, el éxito de la empresa fue considerable: en tres meses se vendió la primera edición del *Nuevo Testamento,* ilustrado por Cranach, de tres mil ejemplares. En vida de Lutero, se publicarían más de trescientas ediciones del sagrado libro interpolado.[1] Gracias a él, el *Hochdeutsch* se impuso en toda Alemania; en muchos aspectos, este libro jugará un papel decisivo.

Suertes y riesgos de una revolución

Lutero puso fin bruscamente a esta penosa y fecunda soledad. Abandona su refugio el 1.° de marzo de 1522; con una larga carta, bastante altanera, anunció su decisión al Elector de Sajonia; no pensaba ponerse bajo la protección de un príncipe, sino bajo la de un Señor mucho más alto. Basta de languideces y de cómodos refugios. «Cristo no me ha enseñado a ser cristiano a costa del peligro ajeno».

Tal era el arranque de su impulso que le empujaba por los caminos alemanes en aquel duro fin de invierno, siempre con su disfraz de caballero, jubón de color orujo, sombrero cereza, y larga espada a la cintura; así le vieron, una tarde, dos jóvenes suizos en la taberna del «Oso negro», de Jena. Apresurábase hacia Wittemberg. Pero, de hecho, ¿qué grandes riesgos corría? Vistas objetivamente las cosas, casi ninguno; y desde luego, incomparablemente menos que los que doce años después, correría el joven Calvino. La situación le era extraordinariamente favorable, y así permanecería durante años. Las circusntancias alejaban de Alemania al Emperador, que no reaparecería hasta 1530. Acababa de estallar la guerra con Francisco I; durante mucho tiempo seguiríase peleando en Francia e Italia. Ni Pavía (1525) ni el cautiverio de Madrid impedían al fogoso Valois levantar la cabeza, obligando al Habsburgo a desentenderse de los asuntos de Alemania. Al peligro francés se añadía el turco. Hacía dos años que *Solimán el Magnífico* (1520-1566) regía los destinos otomanos y, abandonando su palacio de suntuosos vestíbulos, guardados por dieciocho panteras y doce leones, había convocado de nuevo a sus pueblos para la guerra santa: en 1521

1. También durante su estancia en la Wartburg escribió Lutero su obra más próxima a la sensibilidad católica: su *Magnificat traducido y comentado.* Este tratado sobre la Virgen Santísima testimonia una gran piedad. Por dos veces se pide la intercesión de la Madre de Cristo: al principio y al fin. Las virtudes de María son estudiadas con fervor y exactitud, especialmente su humildad y entrega a la voluntad de Dios. Y al mismo tiempo, pone en guardia contra los excesos de quienes recurren a ella más que al mismo Dios: «María no da nada: es Dios sólo quien da.»

(Algunos fragmentos del *Magnificat* luterano inspiraron los Corales de la obra homónima de J. S. Bach.) *(Nota del Traductor.)*

asaltaba a Belgrado. Y la Iglesia, ¿qué podía hacer? Adriano VI, resuelto a proseguir la lucha, mediante una Reforma que empezara por lo más alto, haría vacilar la obra de los luteranos; pero su salud era muy floja; moriría un año después, en septiembre de 1523, dejando la Sede Apostólica al indeciso Clemente VII, un Médicis más preocupado por los asuntos italianos que por la herejía de Wittemberg.

Tales eran las jugadas negativas; pero las positivas no eran menos ciertas. El movimiento de opinión que crecía desde dos años antes y había permitido a Lutero despreciar a todos los poderes, no cesaba de extenderse en toda su amplitud. Apoyábanlo los humanistas —algunos con sincero fervor— como Melanchthon y Justus Jonas, y aun otros como Juan Faber, futuro obispo de Viena, sin darse perfecta cuenta de que tal alianza descansaba en un equívoco, y de que Lutero no tenía, en el fondo, nada de común con ellos. El mismo Erasmo era aún su compañero de camino, bastante inquieto por cierto, pero resuelto a conservar cuanto le fuera posible; Lutero, tal vez por cálculo o quizá porque aún no lo comprendía del todo, aceptó el beneficiarse de esa ambigüedad.

La situación era más clara con los caballeros, que veían en Lutero a su hombre. Hutten, portavoz de la pequeña nobleza, manejaba en sus vehementes panfletos muchas de las ideas del fraile, pero mezclando algunas de su propia cosecha. Reconocíase el nacionalismo germano en este típico alemán, misteriosa mezcla de ruda grosería y de sentimientos místicos, de esos apetitos violentos e íntima religiosidad, y sobre todo en el odio furioso que Lutero mostró en adelante contra Roma. Era demasiado hijo de su tierra para no conmoverse cuando recibía mensajes como el que le dirigiera Crotus Rubianus: «Martín, acostumbro a llamarte Padre de la patria. Eres digno de que se te levante una estatua de oro, porque eres el primero que se ha atrevido a erigirse en vengador de un pueblo alimentado con criminales errores». La respuesta surgiría del fondo del mismo heresiarca: «He nacido para mis alemanes y quiero servirles». Pero, semejante alianza, ¿no doblaría su trayectoria? Los hidalgos y los nacionalistas no pensaban en la Reforma interior, sino en la erección de una Iglesia alemana, desembarazada de la tutela romana. Por preciosa que fuese su ayuda, ¿no determinaba el porvenir de modo peligroso?

Las ideas de Lutero contaban, pues, con el apoyo de intelectuales y políticos. Pero se beneficiaban igualmente de otros muchos medios de influencia, más oscuros. Cayeron de mil maneras en un terreno muy preparado para recibir la semilla. Se trataba aquí de un buhonero que, probando en una casual conversación la inquietud religiosa de su interlocutor, dejábale en la mesa un folleto luterano; más allá, era un orador, tal vez un fraile mendicante, que, sin contradicción, predicaba la justificación por la fe y la única autoridad de la *Biblia*. Por todas partes, el maestro en su escuela, después de leer algún escrito llegado de Wittemberg, enseñaba a sus alumnos que todo cristiano es su propio sacerdote; los libreros, en la trastienda de sus establecimientos, vendían las obras proscritas; la imprenta multiplicaba los sarcasmos y divulgaba las argumentaciones luteranas. La autoridad eclesiástica, no siempre bien informada, reaccionaba débilmente: no aparecía clara la separación de lo que era lícito y lo que estaba condenado. ¡Y había que ver el celo que animaba a los predicadores del libre Cristianismo! El deseo de cambio que llenaba a estos hombres del siglo XVI, para quienes la vieja Iglesia romana no parecía capaz de satisfacer sus aspiraciones y sueños. «Lutero se ha convertido en el hombre más célebre de Alemania —escribía en 1518 un notario de Nuremberg—. Sus amigos le celebran, le adoran, luchan por él, están dispuestos a darlo todo por su causa. Besan sus escritos más insignificantes, le llaman Heraldo de la Verdad y Clarín del Evangelio; según ellos, San Pablo habla por su boca». Myconius, uno de los primeros luteranos, llegaba a afirmar que en cuatro semanas, las tesis de Wittemberg habían llegado a conocimiento de toda la Cristiandad.

Puede ser que no de toda la Cristiandad. Pero, en todo caso, y con rapidez, fueron conocidas de toda Alemania y de sus países limítrofes. Había adeptos en Weimar y en Ulm, en

Hamburgo y Estrasburgo, en Brema y Breslau, y hasta en Amberes y Riga. La doctrina había penetrado en todos los medios, desde la alta nobleza hasta el más bajo pueblo, y sobre todo en ese proletariado clerical al que rebelaba su suerte; muchos agustinos apostataron, y aun benedictinos y dominicos como Bucero, franciscanos como Eberlin y Pellicano, y buen número de sacerdotes seculares como Capito, Osiander, Justus Jonas y Amsdorf. Muchos de ellos se casaron, siguiendo el ejemplo de uno de los más queridos discípulos de Lutero, el de las tesis de 1517, Bernhardi, convertido en cura de Kempen; pronto le imitó el antiguo arcediano Karlstadt[1], «a fin de liberar —decía— a tantos desgraciados curas del cautiverio del diablo». Tales matrimonios de clérigos desagradaron al reformador[2]. Mas, ¿no eran acaso la consecuencia de la actitud tomada por él con respecto a los votos monásticos? El mismo Lutero acabaría por justificarlos.

Por lo demás, no eran los más graves los incidentes matrimoniales. Otros habían surgido mientras el reformador meditaba en Wartburg y traducía la *Biblia*, muy aptos para demostrarle que la pura especulación, cuando halla eco en alguien, choca con las exigencias y las dificultades de la acción práctica. La razón inmediata de su salida del castillo había sido el estallido en numerosos puntos de Alemania de tumultos ocasionados por sus doctrinas. Soliviantada por los sacerdotes apóstatas y las monjas exclaustradas, la turba parecía abocada a una verdadera revolución contra el clero. En Erfurt, bandadas de revoltosos habían irrumpido en las casas de los sacerdotes, entregándose al pillaje; en la misma Wittemberg, Karlstadt animaba a las masas; en Navidad de 1521, había celebrado en la Schlosskirche una extraña misa en alemán, sin ornamentos litúrgicos, en la que suprimía las ceremonias esenciales, y distribuía la Comunión bajo dos especies a quien se acercara a comulgar, sin haberse confesado antes, y sin necesidad de ayuno eucarístico. Convertido en ídolo del populacho, Karlstadt organizaba expediciones contra las iglesias, cuyas cruces eran derribadas y mutiladas las estatuas. A Lutero se le planteaba un grave problema: ¿era necesario aceptar esa violencia? Tales revueltas, ¿ayudaban o traicionaban a la revolución espiritual que él perseguía? Como ocurre tantas veces a los iniciadores de una revolución, Lutero se sentía amenazado de un desbordamiento extremista y fanático. Tal era el verdadero riesgo al que iba a oponerse descendiendo de la Wartburg.

La semilla arrojada por él, germinaba triunfante, pero en ocasiones de modo muy singular. En Suiza, iba a levantarse un nuevo profeta, más categórico aún que Lutero, y cuya doctrina no podía admitir: *Zwinglio*. Desde mayo de 1520, en la pequeña ciudad de Zwickau, en Sajonia, un franciscano iluminado, *Thomas Münzer*, heredero de los Fraticelli y de los Hussitas, había proclamado «el reino de Cristo», cuyo maestro era él mismo; ayudado por doce apóstoles y sesenta y dos discípulos, como Jesús, multiplicó sus sermones en las plazas, con gran aparato de anatemas y profecías, anunciando la destrucción de la Iglesia romana, el derecho de cada fiel a hablar en nombre del Espíritu Santo, la fraternidad universal, la comunidad de bienes y la expropiación de los ricos. Como sus «celadores» declaraban nulo y sin valor el bautismo de los niños y exigían un segundo bautismo de adultos, se les llamaba *anabaptistas;* a sí mismos se llamaban ellos los *regenerados* y los *santos*. La secta había progresado rápidamente: enjambraba fecundamente en Suiza, en la Italia oriental y en Sajonia. Expulsados de Zwickau por el Magistrado de la ciudad, Münzer y dos de los suyos se habían refugiado en Wittemberg, donde su predicación había impresionado a algunos de los discípulos de Lutero, a Amsdorf, a Melanchthon y sobre todo a Karlstadt. Bajo aquella influencia, el antiguo profesor organizó sus vandálicas excursiones contra las iglesias, con el pretexto

1. Latinizado: Carlostadio. *(Nota del Traductor.)*

2. A propósito del matrimonio de Karlstadt, Lutero había escrito a Spalatino estas divertidas palabras: «Por Dios, nuestros wittembergenses darán mujeres hasta a los mismos monjes; pero, a mí ¡jamás!» Cuatro años después cambiaría de opinión.

de que se ordena en la *Biblia:* «¡No harás imágenes talladas!» ¿Cómo podía aceptar Lutero reconocerse en ese espejo infiel, y dejar creer por un instante que él aprobaba esos excesos y a tales fanáticos?

El asunto anabaptista fue rápidamente arreglado, al menos de modo provisional; el ascendiente de Lutero era tan grande que en ocho días de sermones moderados, pero decisivos, echó por tierra las doctrinas de la secta. Subyugadas por él, las masas se sometieron a su palabra, no sólo en Wittemberg, sino en Erfurt, Weimar y aun en Zwickau, libres para seguir más o menos los errores de Münzer una vez alejado el mentor. Se restablecieron la mayor parte de los ritos de la Misa, la elevación de la Hostia, el uso de los ornamentos litúrgicos, la deposición de la especie consagrada en los labios, y no en la mano. El profeta de la fraternidad universal debió huir a Suabia, después a Turingia y más tarde a Alsacia; Karlstadt se estableció como cura en Orlemonde, donde siguió predicando su terrible ascetismo social, caminando siempre con la cabeza descubierta, rechazando el título de «Herr Doktor» y llamándose modestamente «el vecino Andrés». El anabaptismo estaba vencido; pero no destruido, y bien pronto le veremos reanudar su carrera. ¡Para Lutero, había sido una seria advertencia!

Otra se le hizo un poco después: una nueva planta peligrosa pareció germinar de su semilla. También sus amigos los caballeros interpretaron a su manera el llamamiento contra los altos prelados simoníacos. Un ejército mandado por Franz von Sickingen y Ulrich von Hutten, invadió los dominios del arzobispo de Tréveris y asedió a la ciudad. Los grandes feudatarios adivinaron el peligro; el Elector Palatino y el Landgrave de Hesse se lanzaron en socorro del arzobispo. Sickingen fue apresado en su castillo; Hutten buscó refugio en Basilea cerca de Erasmo que, muy enojado, se apresuró a instalarse en una pequeña isla del lago de Zurich, donde murió. Por orden de los príncipes, fueron arrasados más de veinte *burgen* de aquellos señores-bandidos. Lutero se había guardado muy bien de mezclarse en aquella aventura, que formalmente había desaprobado. Verdad es que perdió unos aliados, pero su prestigio no sufrió más daños.

A través de dos dietas sucesivas en Nuremberg, en 1522 y 1524, pudo Luero comprobar lo grande que era su autoridad. Los enviados pontificios insistieron en reclamar el cumplimiento de las decisiones de Worms; pero la mayoría de la asamblea se retiró. En vano Carlos V envió una carta llena de reproches; sólo el archiduque Fernando de Austria, el duque de Baviera, el arzobispo de Salzburgo y el obispo de Trento firmaron en Ratisbona una alianza para mantener la fidelidad al Papa. El 2 de octubre de 1524, Lutero hizo su último gesto de ruptura: se arrancó el hábito de agustino que piadosamente había vestido diecinueve años antes.

La guerra de los campesinos y el recurso a los príncipes

Unos meses más tarde, un nuevo drama afrontaba más duramente a Lutero con su responsabilidad: la rebelión de los campesinos, los míseros de esa Alemania «sin pan ni sal ni grasas», cuya suerte era tan lastimosa. No era un hecho nuevo: desde hacía casi dos siglos, las *jacqueries* eran cosa corriente; en 1476 había ocurrido ya la rebelión de Hans Böheim; en 1493, la de Hans Ullmann en Alsacia; en 1515 la de Styria y todavía en 1517 la de José Fritz, a lo largo del valle del Rhin. Pero la sublevación que estalló en 1524 iba a ser la más grave, tanto por su amplitud como por sus consecuencias ideológicas. Los pobres campesinos que tomaron las armas para recabar más justicia social, no conocían evidentemente las tesis de Lutero sino de un modo lejano; pero habían oído que el heresiarca proclamaba la libertad, denunciaba las exacciones de los ricos y deseaba hacer aplicar los principios evangélicos: eso les bastaba para alzar su bandera. Por otra parte, todo iba a ser confuso en este asunto, en el que hallaron ocasión de intervenir los restos del ejército de Sickingen y aun el duque de Wurtemberg expulsado de su trono, sin hablar de los anabaptistas que aprovecharon la ocasión. Bajo los pendones

de *Bundschuh*, el «zapatón», cometieron toda clase de horrores, y su desencadenamiento hizo temblar a las gentes.

Comenzó la cuestión en Stühlingen, cerca de Schaffouse, donde los labriegos se sublevaron contra la condesa que pretendía hacerles recoger hongos durante la sementera y caracoles al tiempo de la siega. El movimiento se extendió a Suabia, donde un predicador excitó a sus oyentes a rechazar los diezmos e impuestos. Los ribereños del lago de Constanza se rebelaron a su vez al grito de «¡Queremos luchar valientemente!» Sus jefes redactaron, en *Doce Artículos* un programa de reformas al mismo tiempo políticas, sociales y religiosas. Bien pronto el incendio prendió en muchos lugares, en el Tirol, Franconia, Hesse y Sajonia. Comenzaron las violencias y numerosos conventos fueron saqueados; en Alsacia fue incendiada la biblioteca de Marmoutier, Götz de Berlichingen, el «caballero del puño de hierro», se puso al frente de los revoltosos; el día de Pascua, todos los nobles y sacerdotes de Weinsberg fueron pasados a cuchillo. La «guerra de los campesinos» se convertía en una revolución, en la que resucitaba el espíritu violento de Taboritas y *Lollards*. Münzer, el papa de los anabaptistas, entró con alegría en el juego: «¡Adelante, adelante, sin piedad —gritaba—. No cese vuestra espada de empaparse de sangre caliente!»

Rápida fue la respuesta de los poderosos, y tanto más terrible cuanto más les había atemorizado la subversión. Concluyóse el movimiento revolucionario con una catástrofe espantosa para los campesinos. Todo lo que representaba el orden amenazado, se unió. Vencido Münzer en Frankenhausen, fue hecho prisionero y decapitado. También Götz resultó vencido. En Saverna, en mayo, el duque de Lorena destruyó las últimas bandas y cuando se le rindieron 20.000 desgraciados, dio orden de degollarlos.

¿Cuál fue la actitud de Lutero ante semejante horror? Ha sido muy criticada, porque, para condenar a los desdichados revoltosos, tuvo expresiones de una atroz severidad, y exhortó a los príncipes a la matanza con palabras odiosas. «¡Lanzaos, queridos señores: salvadnos!, ¡exterminad, degollad, que lo haga todo el que pueda! ¡Vivimos en tan extraordinarios tiempos que un príncipe puede merecer el paraíso derramando sangre, bastante mejor que otro rezando!» Münzer no era más que «un perro rabioso», y los hombres de Bundschuh «agentes del diablo». Era el furor de un hombre al que exasperaban los dardos de quienes le reprochaban el ser la verdadera causa de aquella locura; de aquella cólera, sobre todo, contra una doctrina en la que veía desnaturalizados sus principios. Respondiendo a los *Doce Artículos* de los paisanos, Lutero publicó su *Exhortación a la paz*, en la que precisaba su posición doctrinal. Condenaba con toda su alma la pretensión de los campesinos que decían luchar en nombre del Evangelio y servir en pro del sometimiento de la fuerza a la justicia. La libertad que él predicaba era una libertad interior, que con otro nombre se llamaba servidumbre en Dios. «Dios ha instituido la autoridad, y sólo Dios puede destruirla». Pero semejante teología resultaba demasiado elevada para aquel montón de miserables locos, asombrados de que no se les diera la razón en nombre de las *Sagradas Escrituras*. Creíanse traicionados por Lutero y muchos cayeron en una indiferencia religiosa que explica bastante la facilidad con que más tarde podrá aplicarse el principio: *cuius regio, huius religio*, es decir: los príncipes deciden la fe de sus súbditos. Durante toda su vida sufriría Lutero por este afrentoso drama: «¡Cuántas veces —escribe— me asalta el demonio, ahogándome casi hasta la muerte, y repitiéndome que la revuelta de los campesinos fue una consecuencia de mi predicación!» Ni olvidará nunca las palabras de Erasmo: «Tú no has querido reconocer los tumultos, pero ellos te han reconocido.»

La guerra de los campesinos tendría consecuencias importantes con respecto al futuro del luteranismo. El reformador se encontró —quiséralo o no— con que estaba ligado a los príncipes. No quiere decir eso que se inhibiera al deber de criticar los excesos de la represión, de esos «tiranos furiosos e insensatos que, aun tras la batalla, no han podido saciar su sed de sangre». Pero se había visto obligado a ponerse a su lado: «Mi sentimiento es bien claro —escribía a Amsdorf—: prefiero la muerte de todos los cam-

pesinos que la de los príncipes». «¡La revuelta es peor que el asesinato!» —gritaba—; y la célebre frase de Goethe: «Prefiero la injusticia al desorden», está dentro de la mejor tradición luterana. Pero el golpe, el movimiento religioso se convertía en político y nacional, y los jefes de Estado se servirían por fuerza de principios que, en definitiva, ayudaban a sus intereses.

Intereses, por cierto, muy temporales... Al adherirse al luteranismo, los grandes señores se fundaban en su doctrina para confiscar los bienes de la Iglesia, que tanto habían deseado. Dio el ejemplo *Alberto de Brandeburgo*, gran maestre de los Caballeros Teutónicos, que, habiendo consultado con Lutero sus problemas de conciencia, recibió el consejo de romper sus votos y secularizar, en provecho propio, los bienes de la Orden. Alberto siguió sin pena alguna consejo tan provechoso y juicioso y, en 1526, se casó, fundando a un tiempo la dinastía de los *Hohenzöllern* y el ducado de *Prusia*. Imitándole los obispos de Pomerania y Samland. Y pasado a la Reforma el mismo año *Felipe de Hesse*, puso al servicio de la causa su voluntad de hierro y su gran talento político, privado de escrúpulos. De esta forma, el movimiento se acelera: en numerosos lugares de Alemania fueron confiscados los bienes de la Iglesia; muchos obispos secularizaron sus diócesis; y bien pronto seguirían ese ejemplo el duque y el Elector de Sajonia. No debemos subestimar la importancia de ese fenómeno: ahora bien, ¿qué relación tenía con las primeras intenciones de Lutero?[1]

Una segunda consecuencia del drama de 1525 fue la de orientar definitivamente a Lutero hacia una concepción «alemana» de su misión: a la vez porque se había convertido en aliado de los príncipes, quienes, en este camino, reemplazaban a Hutten, Sickingen y los hidalgos nacionalistas; y porque, para luchar contra el sectarismo anabaptista, tenía que hacerse comprender de *Herr Omnes*, la masa; eso le llevó a pensar en alemán, hablar y obrar en alemán. Después de haber redactado las tres cuartas partes de su obra en latín, idioma universal, en adelante publicará sus libros en alemán: prueba de que no se dirige a la Cristiandad; «nadie se extrañe de ver que, desde 1530, el luteranismo avanza lentamente y aun retrocede en Europa».[1] El drama de los campesinos, en suma, prepara la aceptación del universalismo de Calvino.

Y, sobre todo, ese mismo drama lleva a Lutero a modificar profundamente su concepción de la Iglesia. Hasta entonces, fiel a sus principios, había definido a la Iglesia como una realidad espiritual[2], la realidad espiritual cristiana. Invisible en su esencia, se forma en el interior por la fe; y se pertenece a ella cuando la Palabra deposita en el alma la Revelación. ¿Cómo se reconocerá entonces, en el mundo, de modo visible, a los miembros de esa Iglesia invisible? Por dos señales: el bautismo y el Evangelio; pero tales señales no bastan por sí mismas para determinar la verdadera realidad espiritual, porque hay, entre los bautizados y entre quienes se vanaglorian del Evangelio, hombres sin fe alguna que, evidentemente, no pertenecen al Cuerpo místico de Cristo. Tal concepción condujo a Lutero a rechazar toda Iglesia establecida, institucionalizada, jerarquizada, sin comprender el sentido auténticamente espiritual que posee el organismo visible de la Iglesia, medio de gracia, guardiana del sagrado depósito. Su doctrina resultaba, literalmente, un anarquismo, que pretendía fundarse sobre el ejemplo de las primeras comunidades cristianas. Y había llegado a exclamar: «Será contrario a la

1. El historiador protestante Strohl comenta bonitamente el suceso: «Si es cierto que los señores aumentaron su poder secularizando los bienes eclesiásticos, no fue ese su móvil esencial, como tantas veces se les ha reprochado. Porque generalmente han utilizado esos bienes, no para aumentar su prestigio, sino, conforme a su primitivo destino, a favor del bien público, asegurando la existencia del clero luterano y la vida de obras de caridad y enseñanza». (*Lutero*, 11.)

1. Lucien Febvre. La fecha de 1530 es algo prematura: ese retroceso es verdadero cinco o seis años más tarde.

2. Principios insuficientemente fundados en la teología. He aquí uno de los puntos más frágiles de las bases teológicas de Lutero y donde el protestantismo ha cambiado más en sus «variaciones».

esencia y a la naturaleza de la Iglesia que haya superiores».

El drama de 1525 le llevó a cambiar sus posiciones. Sin renunciar nunca, en lo íntimo, a su primera concepción de la Iglesia —la Iglesia-tienda, móvil como Israel en el desierto—, se vio obligado a aceptar otra, una Iglesia-palacio, establecida, organizada, jerarquizada. «Gobernar según el Evangelio, ¿no será poner en libertad a las fieras, darles carta blanca para despellejar y morder?» Se imponía, pues, el recurso al Estado. Para impedir los excesos y educar al pueblo «es necesario imponer la piedad exterior por la ley y la espada». Si *Herr Omnes* se mueve, que se recurra a los azotes «y al maestro Juan», el verdugo. Bien claro es el deber de aquellos a quienes la Providencia ha puesto en los tronos: «El príncipe no debe tolerar división ni desorden: debe imponer la predicación de una sola doctrina». Ellos son los ministros de la divina voluntad y los garantizadores de la verdad.

El primero en entender esta lección fue el Elector de Sajonia, Juan, hermano y sucesor de Federico el Sabio, quien, desde octubre de 1525 tomó sus medidas para imponer el luteranismo en sus Estados; en 1527, la *Institución Pastoral*, prologada por Lutero, organizó la iglesia sajona. Pronto seguirán su ejemplo todos los principados cuyos dueños habían aceptado la fe luterana. La autoridad del Papa era sustituida por la de los príncipes laicos, la religión de los santos, por la de los soberanos, y la Iglesia invisible por la Iglesia del Estado. «La Reforma —ha escrito Harnack— concluye en una contradicción».[1]

Los "Protestantes"

En esta situación, anárquica y favorable a los príncipes, se reunió la *Dieta de Spira* (1526). Carlos V parecía, en el momento de convocarla, en el ápice de su poderío: acababa de arrancar a su prisionero Francisco I el desastroso tratado que le daba la Borgoña, la soberanía sobre Flandes y Artois y todos los derechos franceses sobre Italia. ¿Iba a arrojar su autoridad en la balanza para hacer inclinar el fiel hacia la fe de sus padres? El mismo día en que se inauguraba la Dieta, el 22 de mayo, corrió por Alemania una noticia: el rey de Francia, denunciando el tratado de Madrid una vez puesto en libertad, acababa de restaurar la «Liga Santa de Cognac», a la que se adherían todos los Estados a quienes inquietaba la potencia de los Habsburgos, incluido el Papa; Inglaterra le apoyaba moralmente y los mismos turcos negociaban con ella.

De golpe, los partidarios de Lutero se sintieron reforzados. Fernando de Austria, que presidía la Dieta, carecía de entusiasmo para imponer las instrucciones enviadas desde Madrid por su hermano, que exigía la aplicación de las decisiones de Worms; tanto más, cuanto se veía obligado a pedir la ayuda de príncipes y ciudades contra los turcos, cuya ofensiva llegaba a su apogeo. Concedió, pues, que hasta la reunión de un concilio, cada uno arreglara los asuntos religiosos en sus dominios «de tal manera que pudiera responder ante Dios y Su Majestad Imperial».

El luteranismo tenía prácticamente el campo libre; los acontecimientos ayudaron a su expansión. La Dieta cerraba apenas sus puertas cuando se conocía el terrible desastre de Mohacs (29 de agosto de 1526), donde, bajo los golpes de Solimán, acababa de hundirse Hungría y morir su rey Luis II, el último Jagellon. Llamado a la sucesión de su cuñado como rey de Bohemia y de Hungría, Fernando soñó en adelante más en conquistar esos tronos que en extirpar la herejía. Por si esto era poco, en mayo de 1527, la Europa cristiana asistía a un horrible espectáculo sacrílego: el nieto de los Reyes Católicos, exasperado contra Clemente VII, permitió que sus lansquenetes saquearan a Roma, la Ciudad Santa[1]; el mismo Papa fue sometido

1. «Dogmengeschichte», 1897, III, 788.

1. Carlos V, que entonces se hallaba en la distante Valladolid, no *permitió* positivamente el saqueo de Roma, hecho por otra parte lo suficientemente complejo para que escape a la ligereza de una frase más o menos intencionada. *(Nota del Traductor.)*

a cautiverio. Los luteranos aprovecharon las circunstancias —sobre todo Felipe de Hesse— para imponer sus doctrinas y asentar sus instituciones. Habían formado en Torgau una Liga defensiva contra sus adversarios, cuando la situación cambió de nuevo.

El Emperador, amenazado momentáneamente por las brillantes campañas de Leutrec[1] en Italia y por el avance turco, consiguió rehacerse: por el tratado de Cambrai se reconcilió con el rey de Francia y con el Papa, por el de Barcelona; el Pontífice aceptaba con inquietud, pero resignado, colocar sobre la cabeza de Carlos la corona del Sacro Imperio Romano-Germánico. La segunda Dieta de Spira (1529) hubiera podido ser terrible para los secuaces de Lutero si Carlos estuviera resuelto a restablecer la unidad religiosa en Alemania. Pero de hecho, dudó. Muchos de sus consejeros, y entre ellos el cardenal de Osma, su confesor, eran del parecer que no convenía forzar las cosas. Era necesario «conceder una caritativa recepción a las opiniones e ideas de cada uno». Puesto que cada vez se reclamaba más un concilio, ¿no era más conveniente esperar a sus decisiones? Se decidió, pues, que el edicto de Worms sería aplicado solamente en los Estados católicos, que el luteranismo no podría introducirse en adelante donde ya no estuviera, pero que, donde existiera, sería tolerado con la única condición de que no se predicara contra la Eucaristía; y que los católicos podrían celebrar la Misa sin ser molestados. Se trataba, pues, de una decisión de *statu quo*, perfectamente aceptable. Pero tal compromiso fue rechazado; eso nos da la medida de la autoridad alcanzada ya por los partidarios de Lutero y su nueva doctrina. ¿Tolerar en sus estados la Misa papista, una idolatría? ¿Limitar el derecho de sus predicadores a exponer su teología? Los luteranos no podían aceptarlo. Juan de Sajonia, Felipe de Hesse y otros altos señores, apoyados por catorce ciudades, dirigieron al Emperador una *protesta* vehemente (19 de abril de 1529). A partir de ese momento, los partidarios de la Reforma fueron llamados *protestantes*.[1]

1. Notamos la «habilidad» del historiador francés para silenciar la presencia en Italia de ejércitos y capitanes españoles por lo menos tan victoriosos como Leutrec: Antonio de Leyva en cabeza. *(Nota del Traductor.)*

1. Término de carácter negativo que han deplorado en muchas ocasiones los «reformados» pero que ha sido impuesto por el uso.

Matrimonio y madurez

Llegado a ese punto que Dante llama «la mitad del camino de nuestra vida», Lutero estaba en plena madurez. Ya no existía el seco monje febril de los primeros tiempos; en su lugar, había —como nos lo muestra Cranach en Brunswick o en Florencia— un hombre grueso con torso de luchador, el color fresco de los bebedores de cerveza, las manos regordetas y los cabellos encanecidos que salían en bucles bajo su negro bonete: un aspecto en parte de canónigo y en parte de notario. Nada quedaba de los rasgos agudos del joven profeta sino las sienes siempre hundidas y, a pesar de la doble sotabarba, la mandíbula fuerte y de aspecto carnicero. Pero la mirada permanecía misteriosamente lejana y triste, como si la angustia de la oscura juventud se aliara ahora a la sabiduría amarga de la edad adulta.

El matrimonio había contribuido a esa obesidad y pesadez. Porque Lutero se había casado algunos años antes, en abril de 1525. Cinco meses antes, declaraba aún a su amigo Spalatino que «su espíritu no sentía inclinación alguna hacia la unión conyugal»; pero en el antiguo convento agustino secularizado donde Lutero vivía, había dado hospitalidad a un grupo de monjas exclaustradas y la cohabitación con ellas le iba a hacer cambiar de opinión. Haría su mujer de una de aquellas ex-cistercienses, *Catalina von Bora*, de la pequeña nobleza. ¿Por qué? ¿Por pasión? Desde luego que no: «No, no estoy enamorado ni inflamado», confesaba. ¿Para hallar en las relaciones conyugales, de las que hablaba gustosamente, el apaciguamiento de sus borrascas interiores? «Eso me refresca la sangre». Puede ser que la razón esté en el deseo

de llegar hasta el fondo de sí mismo, de ser consecuente con sus propios principios, de abatir una regla eclesiástica que él consideraba pura invención humana, de liberar la vocación del yugo del celibato; o también en la certeza de provocar un escándalo y en el júbilo orgulloso de provocarlo. Pero, sobre todo, «por mofarse del diablo y sus astucias», porque, para Lutero, el acto carnal seguía siendo un pecado que Dios perdona por pura mansedumbre; pero, ¿no había escrito un día esta profunda paradoja en que se resume su doctrina: «Peca y peca fuertemente, pero cree con mayor fortaleza aún y alégrate en Cristo»? ¿No encontraría la gracia aceptando totalmente su pecado? Todas esas razones juntas pudieron determinarle; y más aún —al fin era simple humano— la angustia de la gran soledad que rodea al hombre cuando en su derredor crece la sombra. ¡Qué confesión, este matrimonio de un sacerdote apóstata![1]

¿Había encontrado la paz? Sólo en apariencia. En adelante, vivirá a lo burgués, entre los chillidos de los niños, los pañales tendidos a secar, abrazando indiscretamente a su «querida costilla», trabajando en el jardín, revolviendo la leña, arreglando los relojes, y rodeado de un grupo de discípulos tardíos, que le pagan la pensión, y ante quienes, incesantemente, se extiende en esas sorprendentes *Sobremesas* en las que el misticismo se mezcla a la comadrería y lo sublime con lo vulgar. Sólo el trabajo encarnizado con que prosigue la redacción de sus libros y su monumental correspondencia, le restituyen a sí mismo. Porque lo demás es superficial: el fondo seguirá siendo turbio y violento. Toda su vida, esa unión que ha deseado, le mantendrá en perpetuo malhumor. Ya la exaltará, con profundas y sagaces frases sobre la unión del hombre y la mujer. Ya tratará de justificarla: el matrimonio es la base de la sociedad; de la economía y de la religión; solamente añadía también, con crudeza: «es una necesidad natural del hombre, como beber, comer, escupir...» y lo demás. Otras veces dejaba estallar una sorda irritación contra las mil ataduras conyugales y se burlaba porque «la ley crea la revolución», siendo esa la razón de que los hombres «amen a las jóvenes y no a sus propias mujeres»; y aun una vez, en un sermón tuvo esta ocurrencia, demasiado cruel para ser significativa: «¡Si tu mujer no es complaciente, toma a tu criada!» Todo esto traicionaba el drama secreto, la intranquilidad y aun los remordimientos; pero unos remordimientos en cierta manera transformados en un deseo de certeza. Se engañaba el irónico Erasmo al burlarse a propósito del matrimonio de Lutero: «¡Tragedia terminada en farsa!» Se comprende mejor al monje apóstata, convertido en marido de la *tüchtige Ketha*, al leer esta sincera confesión: «Por ese matrimonio me he rebajado y envilecido hasta tal punto, que los ángeles deben reírse —al menos, lo espero— y todos los demonios deben llorar».[1]

Su carácter se había perfilado. Permanecía extrañamente complejo y quizá más aún que en los tiempos de sus treinta años. Místico, elevado por ímpetus admirables de fe, y singularmente arrastrado por tierra en tantos otros aspectos. Naturaleza fogosa, llevada sin lógica por cuantas ideas le salían al paso; y al mismo tiempo razón tenaz, capaz de desarrollar morosamente sus principios. ¿Orgulloso? Sí, en cierto aspecto, grosero a veces y a veces ingenuo, pero con la contradicción de una profunda necesidad de humillarse ante Dios. Una especie de armonía polifónica asociaba en él, a lo largo de los sucesos de su vida, los temas de la audacia y de la meditación, de la acción y del sueño: esa es la razón de que cuantos han tratado de pintar su retrato lo hayan hecho de formas tan diversas. Pero hay tres factores constantes en todas esas imágenes. Primero, la autoridad que emanaba de su persona, esa especie de magnetismo que doblegaba a las muchedumbres cuando hablaba, esos ojos que lanzan llamas, los puños crispados que golpean el pecho; o, mientras

1. Desde luego, para un católico. Porque el punto de vista protestante, es opuesto: un pastor célibe no es un pastor completo; suscita la desconfianza y lleva un verdadero fracaso a las elecciones. En consecuencia, para un protestante, casándose, Lutero no se traicionó, ni traicionó a su espiritualidad: sino que la completó con una experiencia esencial.

1. Citado por H. Grisar, *Luther*, I, 471.

discute con los hombres de su propia alcurnia, esa presencia suya crepitante de argumentos. En segundo lugar, ese don que los alemanes denominan con palabra intraducible, la *Gemütlichkeit*, conjunto de brillo interior, de generosidad humana, de sensibilidad y aun de sensiblería, que se traducía en él en su fidelidad a las amistades, sus ternezas familiares —la muerte de su hija Magdalena le sumió en la peor aflicción— y en delicadas atenciones para con los animales y las flores. Pero también había en ese hombre —para que la contradicción no pierda sus derechos— algo que todos los testimonios le reconocen: esa terrible propensión a la violencia, que le llevó a increíbles groserías; apenas existe un adversario suyo al que no haya deseado a gritos la muerte, o a quien no haya cubierto de injurias: Karlstadt, Münzer o Zwinglio, Enrique VIII [1] «el peor de los puercos y los asnos», o el Papa; para este último, las expresiones de «enviado del diablo», Anticristo, «bocaza de mentiras», parecían a sus ojos demasiado suaves. Hay que buscar en ese triple carácter —autoridad, sensibilidad atractiva y violencia— las razones profundas de su influencia: el alma alemana se veía reflejada en Lutero, tanto en sus peores aspectos como en los mejores.[2]

Esa «fuerza genial» que Bossuet debía reconocerle, se expresaba con la misma perfección por medio de la palabra y de la pluma. Auténtico orador, era de los que se inflaman en contacto con el auditorio, hallando espontáneamente las imágenes que mejor se graban en los espíritus, las fórmulas que más penetran en los corazones; más que nunca le arrastraba la convicción de que «lo que predicaba no era suyo, sino sólo de Cristo», y él lo desentrañaba a la manera de un torrente. Como escritor, era infatigable; de las peripecias de su vida, encontrará tiempo para escribir más de cien obras, sin hablar de los seis tomos de su Correspondencia, ni

1. Culpable de haber escrito una refutación de las tesis luteranas.

2. Cfr. las ajustadas observaciones de L. Cristiani, en el artículo *Reforma* del Diccionario de Apologética de Alès.

de las *Conversaciones de sobremesa*, recogidas de sus labios.[1] Grandes eran sus dotes: había en él un poeta —ninguno de sus treinta y siete cánticos nos deja indiferentes— y sus elevaciones eran con frecuencia magníficas, pero, al mismo tiempo, sabía ser erudito, dialéctico, filósofo, cuando era necesario. Pocos hombres han tenido a su disposición tantos medios para persuadir a sus semejantes: ¿por qué era necesario ponerlos al servicio del error?

El luteranismo y la Confesión de Augsburgo

Tal era el Lutero de la madurez, a quien una parte de Alemania consideraba un símbolo y el resto un signo de contradicción; en ese momento, su doctrina se fijó por la fuerza de las circunstancias: es decir: perdía al formularse definitivamente, ese carácter de continuo debate interior, de contestación a las preguntas contradictorias del alma, tal como había sido en sus comienzos y tal como en cierta medida seguiría siendo para el propio Lutero hasta su muerte. Pero lo que era más grave, como ya hemos visto con respecto a su doctrina sobre la Iglesia, esa doctrina, al triunfar, se apartaba de sus más íntimas intenciones. Entre los luteranos y Lutero la distancia era cada vez más sensible; cuando el heresiarca desapareciera, sería mayor aún.

A comienzos de 1530, al volver Carlos V a Alemania, después de nueve años de ausencia,

1. Las principales obras de Lutero pueden reducirse a las siguientes líneas generales: Comentarios a la Sagrada Escritura y traducción de la Biblia, Obras Polémicas —por ejemplo: *La Cautividad de Babilonia*— o políticas: *Manifiesto a la nobleza alemana*; tratados dogmáticos, en los que juega un gran papel el elemento polémico (*Tratado de Servo arbitrio, De los votos monásticos* o *De la Misa privada)*. Los dos *Catecismos*, abundantes obras de oratorio y Cánticos. Las 7075 *Conversaciones de sobremesa*, fuente interesantísima de su biografía, sólo exponen su pensamiento de modo incompleto; es preciso tener en cuenta su afición a la paradoja y los errores de transmisión de quienes las escribieron.

halló bien diversa situación de la que había dejado. Resultaba imposible volverse atrás en las concesiones hechas a los príncipes luteranos; Alemania era un bastión y una reserva contra la amenaza turca; era por lo tanto indispensable restablecer allí la paz religiosa; pero no había que pensar en hacerlo por la fuerza. Se convino, pues, que en la *Dieta* reunida en *Augsburgo*, los «protestantes» expusieran sus puntos de vista y se discutiera sobre ellos.

Melanchthon redactó en tales condiciones el texto conocido con el nombre de *Confesión de Augsburgo*, llamado a figurar como exacto formulario de la Reforma luterana. Las circunstancias llevaron al autor a suavizar las aristas; por otra parte, su temperamento era infinitamente más moderado que el de su maestro y amigo. Había llegado a escribir al cardenal Campeggio, legado en la Dieta: «Con respecto a la doctrina estamos de acuerdo con la Iglesia romana. Y hoy continuamos respetando al Papado». Muchas de las tesis esenciales de Lutero, sobre la transubstanciación, el poder pontificio, el purgatorio y el culto de los santos, fueron atenuadas y aun algunas, como las referentes a la Predestinación, silenciadas del todo. Y cuando agrupados en torno a Juan Eck, los teólogos católicos contestaron a la *Confesión* con una enérgica *Refutación*, Melanchthon hubiera deseado ir todavía más lejos en las concesiones; fue Lutero quien desde lo alto del castillo de Coburgo, desde donde seguía la discusión, se lo prohibió imperiosamente.

No podemos hallar pues en los veintiocho artículos de la Confesión de Augsburgo, el pensamiento total de Lutero, la esencia del luteranismo; es preciso completar esa declaración oficial, tanto política como teológica, con lo expuesto en sus tratados, en los escritos *De servo arbitrio*, o sobre la Misa, los votos monásticos y en los dos *Catecismos* redactados en 1529, el «Pequeño» para el pueblo, y el «Grande» para el clero y los fieles instruidos. Sin olvidar nunca que se trata de la expresión directa de un pensamiento singularmente variable, y teniendo presente lo que cada posición tiene de incertidumbre y aproximación.

¿A qué se reduce entonces lo esencial del credo luterano? ¿Y en qué se aleja de la fe de la Iglesia católica? Con respecto a Dios y a Cristo, la fe luterana nada tiene de herética; según el Concilio de Nicea, afirma la unidad de substancia y la trinidad de personas; de acuerdo con el Concilio de Calcedonia y el Símbolo de los Apóstoles, la unidad de persona y la dualidad de naturaleza en Jesucristo. La ruptura aparece en el momento en que nos enfrentamos con el problema de las relaciones del hombre con Dios y del destino humano; precisamente en este punto, buscando soluciones a su drama interior, Lutero se separa de la Iglesia católica y el rigor lógico con que —a pesar de sus vueltas y contradicciones— es capaz de llevar sus ideas hasta el término, le conduce a sacar en todos los terrenos conclusiones que cada vez le alejan más de los dogmas católicos.

Desde la caída de Adán, todos los hombres nacen en pecado, es decir, sin el temor de Dios y sin su confianza, llevando en sí mismos la concupiscencia; ese pecado original bastaría a merecerles la condenación eterna si no les fuera dada por el Espíritu Santo la gracia del Bautismo. Pero el hombre está actualmente corrompido por el pecado, de tal manera viciado en sus facultades que su razón no sabe reconocer lo que puede salvarle y aun en el caso de discernir la verdad, su voluntad es radicalmente incapaz de cumplir por sí sola el bien. Lutero rechaza pues el *libre albedrío* del hombre[1] aun cuando, como admite la Confesión de Augsburgo, la voluntad posee cierta libertad para realizar la «justicia civil» y determinarse «razonablemente» en el sentido más trivial de la palabra, pero es esencialmente incapaz de realizar la «justicia según el Espíritu Santo», es decir, la Salvación. Entonces, ¿cómo podrá salvarse el hombre?

También el catolicismo afirma la impotencia del hombre para vivir sin pecado y dirigirse por sí mismo a Dios, pero añade que permanece

1. Desde sus tiempos de convento en la evolución espiritual de Lutero, el punto decisivo está aquí: el descubrimiento de la corrupción total de la naturaleza humana y en la negación del libre albedrío. Desde ese momento, Lutero ya era —sin saberlo— un hereje.

libre de obedecer o sustraerse a la gracia y que, mediante sus esfuerzos en esta vida, por medio de sus *obras,* adquiere méritos que, unidos a los de Cristo, le permitan ser salvado. Sobre este problema de las obras divergen en primer lugar y con toda evidencia catolicismo y luteranismo. No es que hayamos de atenernos a la célebre fórmula «la salvación por la fe, sin las obras», contenida ya desde un principio en su traducción de la *Epístola a los Romanos,* añadiendo el adverbio «sólo» a la frase de San Pablo: «El hombre es justificado por la fe», en la que con frecuencia se ha querido resumir la doctrina luterana. El pensamiento del reformador a este respecto ha sido muy variable. Unas veces ha presentado a las obras buenas como base de la fe, y otras como su consecuencia («si todos poseyeran una fe perfecta, la ley moral sería superflua») posición, esta última, adoptada por la Confesión de Augsburgo; con más frecuencia enseñó Lutero que, en sí mismo, un acto no es bueno ni malo y que su valor depende de la fe con que se realiza (tal es el sentido del famoso *pecca fortiter),* doctrina que, evidentemente, interpretada por una conciencia un poco laxa conduce a una segura inmoralidad. El fondo de su pensamiento está en que, comparados con el peso del pecado, los pequeños méritos humanos resultan irrisorios; precisa algo más que vencer a las fuerzas de la muerte. ¿Qué?

La gracia, por supuesto. Sólo ella puede conducir al hombre hacia el bien y, por otra parte, lo hace de modo irresistible: el justo no es más libre que el pecador, y ambos son prisioneros del *servo arbitrio.* Si la herejía pelagiana despreciaba el papel fundamental de la gracia, los luteranos tienden a exagerarlo. Pero, ¿cómo obtener esa gracia, puesto que cuanto el hombre hace para *merecerla* es «vano»? Según el sentido estricto de la palabra, no se *obtiene* la gracia, ni se *obtiene* la salvación. Desde lo más profundo de los tiempos y de los misterios, Dios la concede o la niega, según razones que escapan radicalmente al entendimiento humano: tal es la doctrina de la *predestinación,* de la que Lutero no hizo —como después hará Calvino— la base única de su sistema ideológico, pero a la que se había aficionado. Dolorosamente, desde luego, porque, como decía él mismo, «el pensamiento de la predestinación es un fuego inextinguible: ¡cuanto más lo movemos, más nos desespera!»

La palabra está dicha: nos conduce a esa crisis espiritual en la que Lutero había creído desesperar y donde había encontrado el fundamento de su doctrina. ¿No existe ninguna esperanza? Sí: «Dios perfectamente santo cubre con su amor a una humanidad irreparablemente sometida al estado de pecado, e incapaz de adquirir, aun con la ayuda de la gracia, el mérito suficiente para hacerlo valer delante de Dios.» (Strohl). Por lo tanto, a este amor y sólo a él, hay que llamar: a ese amor dado liberal y gratuitamente por Dios. Se *justifica* el hombre, no porque se transforme interiormente, sino porque el amor de Dios lo cubre como con una capa de perdón, en nombre de los méritos infinitos de Cristo. Todo esfuerzo religioso del hombre tenderá a conseguir que le sean imputados los méritos del Hijo de Dios. Pero, ¿cómo obtendrá esa imputación? Por la *fe.* ¿Qué es, pues, la fe según Lutero? He aquí una pregunta a la que no se ha contestado nunca porque, en este punto, su pensamiento se mantuvo en un constante flujo y reflujo; pero en todo caso la fe no es —como enseña el catolicismo— la sumisión a las doctrinas de la Iglesia y la total aceptación de las verdades reveladas; es la firme confianza en Dios, la certeza de que El puede perdonar sus pecados al hombre en nombre de Cristo, una especie de total abandono en las manos del Omnipotente y, mejor aún, la convicción de que el simple hecho de poseer esa fe es una garantía de salvación. La «fe justificante» suple a todo y sobre todo a los vanos esfuerzos del hombre; «cree y haz lo que quieras»[1] podría ser su fórmula. Por esa fe el Cristianismo halla su soberana libertad en medio de la espantosa servidumbre que el pecado le impone.[2]

1. San Agustín había dicho: «Ama et fac quo vis»: ama y haz lo que quieras, indudablemente con un sentido muy distante del de la fórmula reformista. *(Nota del Traductor.)*

2. Aquí salta la formidable contradicción que sorprendió a Bossuet. Lutero había criticado a las indulgencias como engendradoras de una falsa segu-

Ahora bien, esa fe, ¿de dónde procede, y en qué debe apoyarse el hombre para poseerla? ¿Dónde está, según la expresión de los primitivos cristianos, «la regla de la fe»? Los católicos contestan que la Iglesia enseña el depósito de la fe, que es juez de la verdad revelada, transmitida a nosotros por dos medios, la Escritura y la Tradición. Los luteranos reconocen una de esas dos fuentes de verdad, la *Sagrada Escritura*, pero niega a la Iglesia todo derecho a intervenir para sacar de la *Biblia* los principios normativos o de aplicación, porque semejante intervención obstaculiza la relación directa del hombre con Dios. Cada conciencia cristiana debe dirigirse por sí misma al texto sagrado, a la *Biblia* [1] y de esta única fuente de verdad, deducir sus normas de vida: el Espíritu Santo la guiará. Tal es la teoría del *libre examen*. La fe luterana procede en definitiva, de un ímpetu casi místico, de un llamamiento a Aquél que ilumina la inteligencia y cuya misericordia abre el camino del perdón.

Se ha cambiado el punto de equilibrio del Cristianismo; mientras el catolicismo tradicional centra la fe en la Revelación de Dios vivo por su Hijo encarnado, de quien la Iglesia da un perpetuo y seguro testimonio; el luteranismo se apoya en la certeza subjetiva —que debe ser profunda y vivida— de ser personalmente rescatado por Cristo. Nada de principios exteriores, nada de dogmas irrecusables, nada de disciplina: sólo una experiencia interior de liberación espiritual.

En semejante perspectiva, ya no hay necesidad, entre el hombre y Dios, de esos intercesores y medianeros a quienes cada uno pueda pedir, en su debilidad, ayuda y apoyo. Cuanto hay de consolador y de profundamente humano en el culto católico de los santos, ya no tiene razón de ser: los santos deben seguir siendo nuestros ejemplos, pero en modo alguno debe invocarse su ayuda. A este respecto, la oposición entre católicos y luteranos es particularmente violenta a propósito de la Virgen María; no es que Lutero no la venerara: pero se niega a admitir que al aceptar la proposición del Angel de ser Madre del Salvador, María haya sido en cierta medida cooperadora de la gracia y que por ese título, aunque simple criatura separada de la majestad de Dios por un abismo, se beneficia de particulares privilegios y puede interceder, ante su Hijo, en favor de los pecadores.

Puesto que la fe sola justifica, los sacramentos no pueden ser en adelante el medio de la gracia, sus vehículos. Lutero no los rechaza y hasta, oponiéndose a la herejía donatista, afirma que son eficaces por sí mismos, como instituidos por Jesucristo, es decir, que su valor no depende de los ministros que los confieran. Pero los sacramentos no son más que signos: atestiguan que quien los recibe tiene fe y espera ser justificado por los méritos de Cristo, pero no producen por sí solos ningún efecto de gracia. Por otra parte, Lutero sólo mantiene *tres* sacramentos, aquellos cuyo origen directo dice hallar en la *Biblia:* el *Bautismo*, proclamado por la Confesión de Augsburgo como necesario, aun para los niños: en lo que Lutero parece poco lógico, puesto que de nada sirve administrar un sacramento sin eficacia propia a quien todavía no es capaz de poseer la fe: resulta menos lógico que los anabaptistas, que esperaban a la edad adulta para bautizar. La *Penitencia*, reducida a un ímpetu hacia Dios y a una profunda humildad; puesto que todos los actos humanos son pecaminosos, no es necesaria la enumeración verbal de los pecados; la contrición no depende del hombre[1] y la satisfacción no constituye más que una especie de injuria a los méritos de Cristo, los únicos que satisfacen a la

ridad, y su doctrina consiste en creerse salvado por solo la fe, con una postura totalmente gratuita, pero en posesión de una total seguridad...

1. Lutero separaba del Canon de la Escritura todos los libros «deuterocanónicos» del Antiguo Testamento y la Epístola a los Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis.

1. Los artículos de Smalkalda precisan el sentido de la verdadera contrición: «no *activa contritio*, arrepentimiento hecho por uno mismo, sino *contritio passiva*, verdadero dolor de corazón, sufrimiento y sentimiento de la muerte». Más adelante se dice que en la penitencia hay dos elementos: arrepentimiento y fe.

Justicia divina: además, no importa quién sea el cristiano que absuelva, puesto que todos son testigos del Espíritu Santo. Por último, la *Eucaristía*, también profundamente desplazada de su sentido católico, aun cuando en este punto Lutero haya ido infinitamente menos lejos que otros reformadores protestantes: para él no existe realmente el sacrificio de la Misa y mucho menos la transubstanciación: Cristo, sin embargo, está presente en la Hostia, *con* el pan y *en* el pan, pero sin que haya cambio de la substancia del pan a la de su cuerpo: tal es la *impanación* y la *consubstanciación*.[1] Cuanto a los demás sacramentos, o son abandonados, o pierden su valor auténticamente religioso: el matrimonio, por ejemplo, deja de tener significado sacramental; naturalmente, el divorcio queda autorizado.

Toda esta doctrina obedece a una estricta lógica interna, una vez admitido el principio de que dimana. Fluye de las mismas premisas que Lutero —como ya hemos visto— había formulado en su concepción de la Iglesia, totalmente diferente de la católica; pero aun cuando los acontecimientos habían obligado al movimiento a modificar profundamente sus puntos de vista, la Confesión de Augsburgo proclama todavía que la Iglesia es la sociedad de los santos, pero añadiendo, «la sociedad en que el santo *Evangelio* es enseñado con exactitud y los sacramentos correctamente administrados». ¿Quién será juez, entonces, de esa exactitud y de esa corrección? El principio jerárquico de la Iglesia católica queda rechazado en nombre del principio de la relación directa del hombre con Dios; sin embargo, debido a las necesidades del apostolado y de la distribución de los sacramentos, la Confesión de Augsburgo admite un clero, especificando que debe ser *rite vocatus*, oficialmente enviado. Pero los pastores son elegidos por la comunidad.

¿Qué queda, en fin, del culto tradicional? Sobre esto, Lutero, se muestra poco categórico, mucho menos que algunos de sus imitadores y herederos. En el fondo, para él, culto, ritos y fórmulas, tienen tan poca importancia que puede admitírseles, a condición de que no estén en contradicción con el *Evangelio* o con la misma esencia de la doctrina. Los votos, por ejemplo, son rechazados, porque atentan a la total libertad del impulso hacia Dios. Por el contrario, deja subsistir muchas fiestas litúrgicas, útiles para el buen orden, y que pueden ayudar a la elevación de las almas. Se conserva la Misa, pero reducida a dos elementos: la enseñanza de la Palabra y la celebración de la Cena; su carácter de misterio y sacrificio desaparece. Ya se entiende que nada queda de todas esas formas de devoción tan queridas a la piedad católica, prácticas de penitencia, peregrinaciones o veneración de reliquias.

Tales son los elementos esenciales del luteranismo: define un nuevo Cristianismo que pretendía ser el verdadero, el de los primeros tiempos, el Cristianismo de sólo Cristo redentor; en los mismos detalles, afirma su voluntad formal de una vuelta a los orígenes, reclamando —en los siete últimos artículos de la Confesión de Augsburgo— la supresión del celibato de los sacerdotes, la comunión bajo dos especies, la abolición de la confesión auricular; es decir, todo aquello que había arraigado en las tradiciones cristianas durante quince siglos de fe. Ahora bien, la Iglesia católica no se levantaba contra la vuelta a los orígenes primitivos; lo que el catolicismo defendía era más esencial; Lutero y sus secuaces permanecían en la herejía en cuatro puntos fundamentales: su concepción del pecado invencible; su exageración y desviación del papel de la fe; su desprecio de los sacramentos y, por último, su repulsa de la autoridad de la Iglesia. Sobre estos cuatro puntos, no podía hallarse ningún punto de contacto ni de comprensión.

1. Es decir: simultaneidad, coexistencia de las dos substancias: la del pan (que según el Dogma católico desaparece) y la de la Persona de Cristo (que según el dogma católico substituye a aquélla, manteniendo por especial intervención los accidentes propios del pan). *(Nota del Traductor)*.

Lutero contra el humanismo de Erasmo

Pero no fue sólo contra el catolicismo contra quienes tuvo que defender Lutero su doctrina desde los comienzos. Al enseñar el libre examen, parecía admitir que cada uno, dueño de interpretar la Escritura a su manera, podía hacerse sus propios dogmas. Pero el mismo heresiarca era todo lo contrario de un liberal y, estrictamente cuidadoso de su ortodoxia, se mostraría durante toda su vida muy atento a no tolerar una desviación de su doctrina. De tal actitud surgieron las ruidosas rupturas que flanquearon su existencia, a lo que ayudaba, desde luego, su temperamento.

El episodio más llamativo fue, sin duda, el duelo que, a través de sus tratados, le enfrentó con Erasmo. Ya hemos visto que al principio, ambos parecían aliados. ¿No tenían acaso los mismos enemigos: los teólogos, los dominicos, y toda la frailería de ignorantes y fanáticos? Erasmo había pensado que, para bien del Cristianismo, no debía sofocarse la voz de Lutero. Melanchthon aseguraba al maestro de Rotterdam la admiración que sentía por él el agustino de Wittemberg, y entre ambos había mediado un cambio de cartas muy amables. Y aun cuando la rebelión de Lutero empezó a hacer ruido, Erasmo, sólo buscando el calmarlo, le defendió ante los príncipes y aun ante la Iglesia. Invitado a atacarle públicamente, había respondido: «Saco más provecho leyendo una sola página suya que toda la obra de Santo Tomás», lo que indudablemente era una broma; y añadió burlonamente: «Lutero no ha cometido más que dos errores: ¡ha herido al Papa en su poder y a los frailes en el vientre!»

Pero, en realidad, nada había más equívoco que esa alianza. Aunque oficialmente buenos amigos, ambos hombres no ignoraban que nada tenían de común. El sutil humanista escribía a Melanchthon que Lutero era ajeno a la verdadera cultura, y que en el fondo no era más que un escolástico de la peor especie. Por su parte, después de 1517, confesaba Lutero: «Leo a nuestro Erasmo y cada día siento disminuir mi atracción hacia él.» ¡Tan diferentes eran sus caracteres! Basta con detenerse a considerar el célebre retrato de Erasmo hecho por Holbein, ese enjuto rostro sin edad, de agudo perfil, con sus arrugas surcadas desde la nariz al pliegue de los labios, con su contenida sonrisa de sabio malicioso, para adivinar hasta qué punto lo más hondo de su ser le separaba del pesado y pasional monje. «Un ocio estudioso y la tranquilidad me bastan», declaraba Erasmo; pero eso no bastaba a Lutero. Para el espíritu geométrico de Martín, el admirable juego del maestro sobre todas las cuerdas de la inteligencia no eran más que placeres sospechosos y vanidades más o menos pecaminosas. Por lo que toca al semiescepticismo del humanista, no podía menos de provocar horror en un alma de fe tan profunda. Al conocer todo el desorden provocado por Lutero en nombre de la verdad, el maestro murmuró: «La verdad... ¿Merece acaso que se convulsione todo el mundo por ella? A veces es mejor callarla: así, ante Herodes, Jesús guardó silencio». Semejante prudencia tenía que llenar de furor a Lutero.

Ambos se oponían diametralmente en el terreno doctrinal y más aún en sus actitudes ante la vida. Erasmo era un humanista cristiano, en la línea de aquellos que ya hemos conocido en Italia, sumergido en el sueño de una síntesis entre las nuevas aportaciones de la cultura y las verdades eternas del *Evangelio:* heredero de Marsilio Ficino y de Picco de la Mirándola, y amigo de esos otros humanistas cristianos que en Inglaterra se llamaban Thomas Moore y John Colet. A pesar de sus burlas y de algunos errores formales, su situación como ideólogo encuadraba deliberadamente en el Cristianismo. Confiaba en la naturaleza humana, creada por Dios a su imagen, portadora, según el humanista de Rotterdam, de una natural inclinación hacia la belleza y el bien. Pero para que esa tendencia floreciera, era necesaria la gracia, a la que debe abrirse la naturaleza humana en lo más hondo, a fin de ser transfigurada. Dios no era para Erasmo un dueño irritable y caprichoso; ni Cristo una figura sólo negativa, pasible y dolorosa: su Cristianismo debía ser pasible y confiado. Cuanto pertenece al hombre debía encontrar su lugar en ese Cristianismo: las virtudes naturales, como las cualidades de inteligencia,

la ciencia igual que la santidad. Y la vida espiritual, apoyada por la razón, debía ser tranquila, reposada, sólida, en la que la oración a sus tiempos y las buenas costumbres ayuden al hombre en sus debilidades, y en la que las más altas cumbres de la mística se alcancen por un sendero cotidiano. En suma, una doctrina a veces semejante a la que años más tarde propondría San Francisco de Sales. Si Erasmo hubiera gozado, como sus amigos Tomás Moro y Fisher, de la gracia del martirio, es posible que hoy fuera venerado en los altares...[1].

Basta con este resumen de sus principales ideas para comprobar cuán contrarias eran a las de Lutero. ¡Confiar en el hombre! ¡en su naturaleza pecadora! Admitir que la gracia surge del interior del alma que la merece! Fundarse en ¡la razón! Tantas tesis eramistas eran como insultos a la verdad, según Lutero. «No hay artículo de fe —gritaba el agustino— del que no sepa reírse y burlarse Erasmo, el razonable». Y por añadidura, era evidente que el maestro de Rotterdam no era más que un moralista que reducía el *Evangelio* a un manual de buena conducta, ¡escapándosele el sentido místico y el verdadero significado de la religión! En cuanto al cuidado que mostraba Erasmo en ligar al Cristianismo con las grandes fuentes de la Antigüedad, sería poco decir que era algo totalmente extraño al monje —inculto— de Wittemberg: le parecía del todo absurdo.

Realmente, eran dos fórmulas distintas de Cristianismo las que iban a enfrentarse cuando estos dos hombres combatieran entre sí. Había una concepción eramista de la religión, de la que participaban numerosos intelectuales, prelados, hombres de Estado: concepción humana —quizá demasiado humana— que se extiende por doquier, en Francia como en España y hasta en Roma, donde Paulo III estará tentado de adherirse a ella; una concepción que rebasaría a la misma personalidad de su iniciador y le sobreviviría, que, para decirlo todo, bien pudiera haber sido la de la Reforma católica, si no la hubiesen rechazado elementos más rígidos, más estrictamente ortodoxos. ¿Se daba exacta cuenta Lutero de las trazas del combate? Puede ser que no muy claramente, pero el monje tenía con frecuencia decisivas intuiciones. Sintió por instinto que Erasmo y él mismo eran contrarios, que entre ambos no cabía posibilidad de entendimiento ni de colaboración.

A la alianza del principio, sustituyó el antagonismo y, bien pronto, surgió entre los dos hombres uno de esos odios de los que sólo los teólogos son capaces de mantener, recocidos, con la recíproca convicción de que al combatir a un adversario se extermina el pecado encarnado en él. Pero la tormenta no estalló en seguida. Cada uno temía que al ayudar a destruir al contrario preparaba su propia destrucción. Hay una carta bastante regocijante en la que Lutero decía a Erasmo: «No juntes tus fuerzas a las de mis enemigos: no publiques ninguna obra contra mí y yo cuidaré bien de no escribir contra ti». Pero el humanista supo que había llegado a ser sospechoso de amistad con el rebelde; acababa de aparecer la bula *Exurge*, a la que Erasmo consideraba torpe, pero que disipaba todos los equívocos. Adriano VI, con lisonjera insistencia, alabando su «gran inteligencia», le exhortaba a que «se sirviera de sus dotes para gloria de Cristo y defensa de la Iglesia». Erasmo se decidió a presentar sus prendas: «Hasta ahora —respondió al Papa— he dado siempre prueba de un espíritu ortodoxo; en adelante, conservaré esta posición hasta mi última hora».

En 1524 apareció el *Diálogo sobre el libre albedrío*. ¿El libre albedrío? es decir, «la fuerza de la voluntad que hace al hombre capaz de aplicarse a cuanto toca a su salvación, o apartarse de ello». Con ayuda de las *Escrituras*, Erasmo demostró su existencia. Moderado era el tono del escrito y muchos vieron en él una base de discusión que posiblemente permitiría a Lutero corregir sus tesis. Pero no lo entendió así el violento reformador. ¡Le dio en la herida! «¡Tú no me enojas con simplezas sobre el Papado, las indulgencias, el purgatorio y demás naderías!

1. Cierto es que en el *Elogio de la Locura* y en los *Coloquios* (de los que algunas páginas destinadas a la juventud son sencillamente escandalosas) el «abogado del diablo» en un proceso de canonización hubiera encontrado innumerables argumentos en contra...

—gritó—. ¡No: tú eres el único que has cogido el nudo: tú me has mordido en la garganta!» Y llegó la respuesta: tal fue el tratado *De servo arbitrio* (1529) tal vez la obra más acabada que salió de su pluma. Allí reafirmaba sus principios. ¿Libre albedrío? Sólo uno existe: el de Dios. El hombre es impotente, viciado, asociado ya al bien ya al mal, caballero lanzado sobre un camino oscuro, con un invisible compañero montado detrás: ¡Dios o Satanás! Tales ideas llegaban demasiado a lo que él consideraba como una creencia propia desgarradora, esencial, para dejar que ese medio escéptico de Erasmo pusiera en ellas su mano frívola. ¡No, el Cristianismo de Lutero no era un humanismo! Las flechas luteranas partieron aceradas, no tanto contra las ideas del contrario cuanto contra su misma persona. ¿Quién era Erasmo? Una especie de sofista, un cínico Luciano, ignorante de la *Escritura*, incapaz de una verdadera piedad.

La ruptura llegó categórica: no se engañaron en ello los contemporáneos; ese ruido de plumas entrechocadas señalaba el fin de la alianza entre humanismo y luteranismo. Unos aplaudieron y otros se lamentaron. Atacado, contestó Erasmo, golpeando con crueldad las mofletudas mejillas de Lutero, declarando sus errores, sus alteraciones de textos, burlándose de su vanidad y de su conducta. No de otro modo se comportan con bastante frecuencia los sabios, cuando les domina la cólera.

«¡Odio a Erasmo! —repetía veinte veces Lutero hasta su último suspiro—. ¡Le odio desde el fondo de mi corazón! ¡Oídme bien, y sed mis testigos! —estas palabras iban dirigidas a los discípulos que, piadosamente, recogían las *Conversaciones de sobremesa*—. ¡Considero a Erasmo como el mayor enemigo de Cristo, como no lo ha habido igual desde hace mil años!»

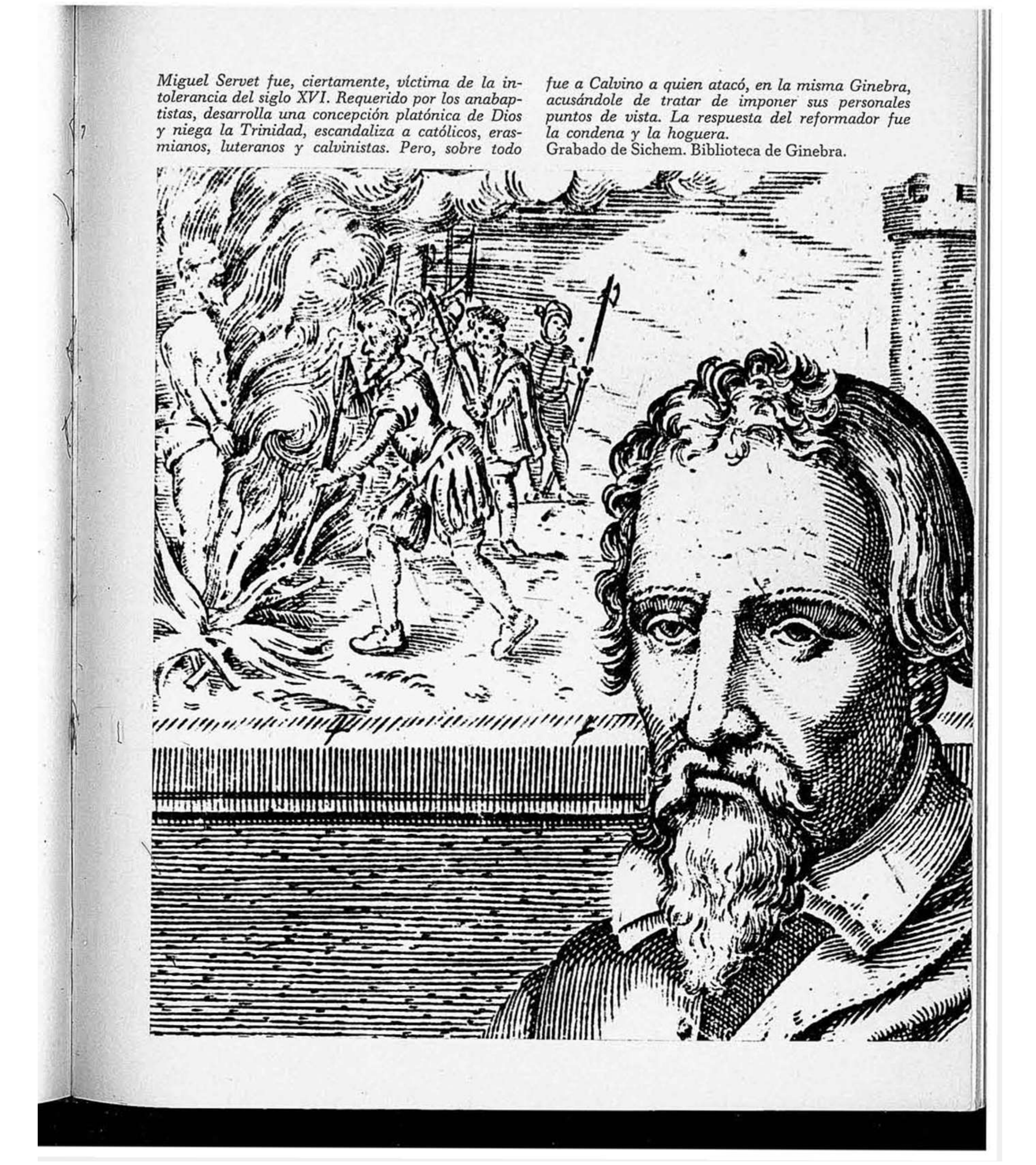
Reformas ajenas a Lutero, Zwinglio, Bucero, Ecolampadio

Defender sus ideas contra los asaltos de un antiguo aliado, no era el único trabajo polémico impuesto al campeón de la Reforma. Aun entre aquellos que como él, se habían situado fuera de la Iglesia católica, veía Lutero manifestarse cada vez más tendencias que le parecían heréticas. «La Reforma —dice el historiador protestante Courvoisier— no es un movimiento organizado, nacido en el espíritu de un hombre o de un equipo de hombres, estrechamente relacionados los unos con los otros, y que se hubiera desarrollado según un plan preconcebido, y con un jefe que dominara en todas las circunstancias. La Reforma es un movimiento en el que cada hombre sigue por donde le parece...»

El anabaptismo, acallado temporalmente por la falta de Münzer, resurgía con brío. Nuevos profetas subían a escena, por todas partes. Suiza, Alemania del Sur hasta cerca de Augsburgo, Alsacia y Moravia, vieron a estos numerosos seguidores del segundo bautismo, que acabaron por penetrar también en el norte de Alemania y en los Países Bajos. Habían hallado un nuevo jefe: *Melchor Hoffmann*, antiguo artesano peletero, entusiasta, frecuentemente oscuro en sus palabras, pero de poderoso magnetismo. Su doctrina absorbió los viejos sueños apocalípticos y milenaristas tan acariciados por Joachimitas y Espirituales. Anunciaba el desquite social, la igualdad perfecta de bienes, «el reino de Dios sobre la tierra». Expulsados de Moravia, donde su pastor Hubmaier fue quemado, y del Alto Rhin, donde Ensisheim había sido teatro de «las fogatas de Alsacia», reaparecían en otras partes, indestructibles. La Magistratura de Estrasburgo les toleraba, y Hoffmann predijo que la ciudad del Ill sería la «nueva Jerusalén» donde, exactamente en 1533, se reunirían los ciento cuarenta y cuatro mil escogidos del *Apocalipsis* para inaugurar la nueva edad de oro. Por todas partes, los anabaptistas escapaban a los otros reformados que, dueños de la situación, les trataban igual que lo habían hecho los católicos: En Suiza, Zwinglio mandó arrojar al Limmat a todos los que pudo coger; y el dulce Melanchthon había aprobado las medidas tomadas contra ellos en Sajonia.

Realmente, el anabaptismo podía ser considerado como un movimiento de exaltados al margen de la verdadera Reforma; pero en el seno de la misma surgían cada vez más tendencias

Miguel Servet fue, ciertamente, víctima de la intolerancia del siglo XVI. Requerido por los anabaptistas, desarrolla una concepción platónica de Dios y niega la Trinidad, escandaliza a católicos, erasmianos, luteranos y calvinistas. Pero, sobre todo fue a Calvino a quien atacó, en la misma Ginebra, acusándole de tratar de imponer sus personales puntos de vista. La respuesta del reformador fue la condena y la hoguera.
Grabado de Sichem. Biblioteca de Ginebra.



inaceptables. Y aún peor; en el mismo seno del luteranismo las experimentaba el Maestro. Su amigo *Juan Agrícola,* profesor en Wittemberg y uno de sus primeros fieles, se rebelaban contra las medidas tomadas para asegurar la vigilancia de los Estados sobre la Iglesia; y al mismo tiempo, con bastante lógica desde el punto de vista de la teología de su jefe, proclamaba que la fe nada tiene que ver con la Ley —ni siquiera con el Decálogo—, cosa que, como puede imaginarse, permitía a sus discípulos bastantes libertades frente a la moral. Lutero tuvo que elaborar categóricas tesis contra Agricola. En Torgau, en 1527, el «niño rebelde» de la Reforma aceptó, por mediación de Melanchthon, adoptar una postura más prudente; pero estaba pronto a reincidir.

Más graves eran las disensiones que enfrentaban a Lutero con los otros reformadores —porque habían surgido muchos en diversos lugares. Sea que se hubieran inspirado más o menos en las ideas de Wittemberg, sea que hicieran uso de sus propias iniciativas, cada uno —¡oh, el libre examen!— se había hecho su propia doctrina. Prácticamente, todos esos «protestantismos» se combinaban y aun en muchos espíritus llegaban a confundirse. Pero los jefes, avezados a luchas teológicas, tenían buen cuidado de distinguir sus propias tesis de las ajenas[1], lo que desde luego no era muy propicio para la unión.

La más importante de esas reformas fue la de *Ulrich Zwinglio* (1484-1531). Era éste un sacerdote suizo, corpulento, de rostro barbudo y rosado, cuyo plácido aspecto parecía desmentir su alma fogosa. Nacido en el Toggenbourg, donde su padre era campesino bien situado y jefe de su comuna, exactamente contemporáneo de Lutero, Zwinglio había sido primero educado por su tío, cura de Wesen; después estudió en Berna y Basilea, llegando al sacerdocio en 1506, destinado sucesivamente a las parroquias de Glaris y de Ntra. Sra. de Einsiedeln. Muchas cosas de las que veía en derredor le indignaban. La Iglesia en Suiza no estaba mejor que en otros sitios: ese abad armado de Saint-Gall, que a golpes de lanza había reprimido una agitación de sus súbditos, esas turbas cuya superstición se esparcía en peregrinaciones, todo eso provocaba la cólera del sacerdote. Y también —porque Zwinglio se apasionaba por la política igual que por la fe— la detestable costumbre de las «capitulaciones» por las que los suizos se alistaban como soldados al servicio de potencias extranjeras. Hasta en cierto tiempo había sido limosnero de una de esas bandas de mercenarios, cuando la victoria de Novara y el fracaso de Marignano. Tratábase pues de un reformador tanto en el terreno religioso, en el que se consideraba discípulo de Erasmo, un humanista cristiano, aunque sus ideas fuesen más lejos que las del prudente maestro, como en el político, en el que quería devolver la libertad a su pueblo.

Quedando vacante en 1518 la cátedra de primer predicador en Grossmünster de Zurich, la obtuvo Zwinglio: en adelante contaba con una tribuna. Sus ideas habían cristalizado ya: formadas de hecho al margen de Lutero, al que declaraba conocer muy poco y al que desestimaría durante toda su vida. La voz del nuevo predicador arrancó a Zurich de su próspera quietud; tronaba contra los abusos, contra las capitulaciones, los votos monásticos, el culto de los santos: contra todo. Habiendo venido un franciscano de Milán, llamado Sansón, a predicar las indulgencias —con la misma torpeza con que lo hiciera Tetzel en otro tiempo— Zwinglio imitó a Lutero y en un sermón de extraordinaria violencia, tomó posiciones. Detalle curioso: en vez de castigar al insolente, León X, que tenía gran necesidad de los suizos para su política italiana, trató de amansarlo nombrándole capellán. Pero Zwinglio arreció en sus ataques, en todos los terrenos a la vez. Durante la cuaresma de 1522, la cuestión de la abstinencia le reportó una victoria decisiva: ¡Zurich no ayunó! Y la protesta del obispo de Constanza ante la Dieta helvética, no sirvió de nada. Zwinglio era en adelante el dueño de la ciudad y del Cantón. En dos disputas públicas, en 1523, aplastó a sus adversarios, hizo que el

1. No nos es posible entrar en los detalles de las diferencias doctrinarias de los diversos reformadores. Un estudio profundamente serio nos lo ofrece el libro de Henry Strohl: *El Pensamiento de la Reforma.*

Consejo reconociera sus tesis y redactó un Código de su reforma. Las Iglesias fueron despojadas de sus ornamentos y estatuas y los conventos reducidos a escuelas y hospitales. Oficialmente fue declarado el zwinglianismo religión del Cantón de Zurich; y el *De vera et falsa religione* del profeta, se convirtió en catecismo y ley.[1] Zwinglio se casó en 1526: «es su manera de mortificarse» —se burló su amigo Erasmo.

¿Qué era el zwinglianismo? Un extremo radicalismo, en el que las ideas afines a las de Lutero llegaban a sus últimas consecuencias. La *Sagrada Escritura*, interpretada por cada uno según la luz del Espíritu Santo, es la única autoridad; recházase la Tradición y cada individuo puede forjarse su personal teología. La verdadera religión consiste en no añadir nada a la *Biblia*. De tal manera que cuanto no se halle formalmente en la *Biblia* o esté en ella condenado, debe desaparecer: así se declara la guerra a los crucifijos, estatuas, retablos, vidrieras y altares. Zwinglio asegura no hallar en el *Nuevo Testamento* más que dos sacramentos, el Bautismo y la Cena: pero no son más que símbolos conmemorativos: nada de presencia real. Por lo que respecta a los graves problemas tan dolorosamente debatidos en el alma de Lutero, Zwinglio, muy lejos de proponérselos en tan dramáticos términos, los resuelve filosóficamente: como emanación de Dios, el hombre no es libre; Dios es igualmente autor del mal y del bien; el mal no es pecado, puesto que entra en los planes divinos; el pecado es, en suma, la parte animal del ser, contra la que es inútil todo esfuerzo: nada de esto tenía excesiva lógica, y era extremo radicalismo.

Nada de común tiene la concepción zwingliana de la Iglesia con la católica. Zwinglio rechaza la jerarquía, que no tiene derecho alguno a decidir sobre el dogma, la moral o el culto. Pero, en aquella Suiza práctica, enemiga de todo desorden, Zwinglio no comete el error de Lutero desinteresándose de la organización eclesiástica. Hijo de esas ciudades libres, aposentadas en sus negocios, orgullosas de la independencia que han sabido conquistar, sabe que los ciudadanos desean desembarazarse de la tutela de esos abades y obispos que les han introducido en la civilización; pero tampoco tolerarán la anarquía, ni la intervención de príncipes, como en Alemania. Zwinglio construye entonces un Estado-Iglesia, cuyos jefes serán los burgueses, bajo la vigilancia del Consejo Civil de la democracia cantonal. Primera realización del Estado-Iglesia: en esto, Zwinglio es un iniciador; su teología reúne sus ideas políticas: Calvino, en Ginebra, las tendrá en cuenta.

Las ideas zwinglianas se extendieron rápidamente desde Zurich a toda Suiza —de grado o por fuerza— llegando a Berna, Lausana, Ginebra y, después, a las ciudades del valle del Rhin. Estrasburgo las recibió, igual que Basilea, Berna, Glaris, Saint-Gall y Mulhouse. Sus progresos iban determinados por los incendios y saqueos de las iglesias y monasterios. Los obispos de Constanza, Basilea, Lausana y Ginebra, tuvieron que abandonar sus sedes. Pero siete Cantones permanecían firmes en su catolicismo: Schwyz, Uri, Unterwalden, los tres fundadores de la Unión, Lucerna, Zug, Friburgo y Soleure: todos ellos se unieron en la «Liga de Valais» para defender su fe, ayudados por Fernando de Austria. Consecuencia de esa división religiosa sería le guerra civil; en 1531, para vengar al abad de Saint-Gall, expulsado por los zwinglianos, los católicos tomaron las armas, y en *Cappel*, cerca de Zurich, infligieron una terrible derrota a los reformados, en la que perdieron la vida Zwinglio y veinticuatro de sus predicadores. Suiza permanecería en ade-

1. Sin embargo, sería injusto presentar a la predicación de Zwinglio como una constante demolición. Pocos textos suyos poseemos, pero se sabe que, desde su llegada a Zurich, comenzó el comentario al *Evangelio* de San Mateo, párrafo por párrafo, apoyándose en San Juan Crisóstomo y San Agustín; después continuó con los *Hechos de los Apóstoles;* en 1525 había llegado al término del *Nuevo Testamento;* tampoco sería justo ver en esa doctrina burguesa un vacío... Hay en el *De vera et falsa religione* una fe sincera, un profundo sentido de la miseria humana y de la caridad de Cristo que, en ciertos aspectos hacen a Zwinglio más humano que Lutero. Amaba, entre todas, esta frase evangélica: «Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados.»

lante dividida en cantones católicos y protestantes. Para los últimos, formularon oficialmente los principios de fe las dos «Confesiones helvéticas» de 1536 y 1564: pero, influidos por Calvino (que desde 1536 se había instalado en Ginebra), ambos textos y sobre todo el último, sólo en parte serían zwinglianos.

Otra ciudad de territorio suizo, pero de las más importantes del Imperio, había presenciado el desarrollo paralelo de una Reforma, distinta en algunos puntos de la de Zurich, aun cuando las relaciones entre ambos centros fuesen constantes: *Basilea*. Era entonces una de las más florecientes ciudades; con ilustre universidad, en la que enseñaban famosos maestros, como Wittenbach de Biene, el alsaciano Köpflein, llamado Capito, Pellican y Glareanus; Froben, editor de las obras de Lutero, agrupaba en su derredor a algunos intelectuales, como Beatus Rhenanus, Amerbach y el fraile apóstata *Ecolampadio*; desde 1521 residía allí Erasmo, vigilando la impresión de sus libros y posando para Holbein. La Reforma de Basilea era doctrinariamente un compromiso entre el luteranismo y el extremismo de Zwinglio, con diversas aportaciones humanistas. Se trataba de una religión de intelectuales, no interesados en llegar a las peores consecuencias. Durante algún tiempo, el Senado de la ciudad, bajo su influencia, dejó coexistir la Misa con el culto, pero cuando el zwinglianismo triunfó en Bienne, los más violentos tomaron las riendas en Basilea. Los consejeros católicos tuvieron que dimitir; el populacho se arrojó sobre iglesias y conventos con furor inconoclasta. Ecolampadio se manifestó encantado: «Doloroso espectáculo para la superstición —escribía a Capito— los papistas llorarán lágrimas de sangre...» Erasmo, descorazonado, se marchó a Friburgo de Brisgovia.

En Estrasburgo, donde la Reforma adquirió otra variedad, las cosas se desarrollaron de modo menos brutal. Allí, el promotor de todo fue el antiguo dominico *Martín Bucero*, «obispo de Estrasburgo», como le llamó Calvino, hombre moderado, lúcido y calculador, que con angustia se daba cuenta de los peligros que la unidad perdida y el desmenuzamiento de la Reforma, suponían para la causa y que, más flexible que los demás en la doctrina, intentó aproximar los diversos elementos protestantes y aun mantener en contacto con los católicos, lo que le valió de parte de Bossuet —con bastante acierto— el título de «arquitecto de refinados equívocos». Junto a él, Mateo Zell era más ardiente, y Capito, en movimiento incesante entre Basilea y los confines del Ill, representaba la corriente humanista. También en Estrasburgo se mezclaron ideas luteranas y zwinglianas, sin hablar de algún sabor anabaptista, porque esta ciudad se mostró, en conjunto, extraordinariamente tolerante y acogedora de todas las ideas y personas, lo que resultaba bastante desacostumbrado en el clima de la época. De hecho se convirtió en un centro de irradiación de ideas protestantes. La ruptura oficial con el catolicismo no se consumó allí hasta 1529, en medio de los acostumbrados saqueos. En cuanto a la doctrina misma enseñada por la Reforma en esta ciudad, traducía la voluntad acomodaticia que animaba a Bucero: así, por ejemplo, se rechazaba la absoluta justificación por la fe, a la manera luterana y se admitía, con los católicos, la primera regeneración interior como necesaria: el esfuerzo sobre uno mismo.

¿Qué pensaba Lutero de todas esas reformas que, más o menos heredadas de la suya, se separaban de ella tan definitivamente? Lo menos que puede decirse es que estaban bien lejos de complacerle. ¿Qué podía tener de común él, antirracionalista, con un Zwinglio, ese suizo práctico, tan poco místico, humanista tan positivo que hasta había afirmado un día esperar encontrarse en el Paraíso con Sócrates y Séneca? ¿Y qué tenía que ver con ese tortuoso Bucero que, con pretexto de unidad, se prestaba a todas las confusiones? Lutero sentía náuseas de la tibieza de esos hombres: nosotros los llamaríamos hoy desviacionistas de izquierda y de derecha, con lenguaje político acerado, porque el aliado y amigo de los príncipes menospreciaba de corazón a todos esos demócratas de las ciudades.

La antorcha de la discordia entre ellos fue la cuestión de la Eucaristía, el Sacramento de la Cena; de donde el nombre de «sacramentarios» que con frecuencia se da a los reformado-

res ajenos al luteranismo. Ya Lutero se había opuesto en este problema a Karlstadt. Zwinglio y Ecolampadio negaban la presencia real, limitándose a interpretar simbólicamente las palabras de Cristo: «Este es mi Cuerpo, ésta es mi Sangre.» Para ellos, la Eucaristía no era más que una especie de conmemoración de la última Cena del Señor. La actitud de Lutero a este respecto fue de bastante valor: en un tratado que el Padre de Moreau ha llegado a calificar de «notabilísimo», Lutero se enfrentó violentamente contra quienes negaban la presencia real: recordemos que, sin admitir la transubstanciación, creía en una Impanación o una Consubstanciación. Y aun confesaba honradamente, a quienes le reprochaban sostener una tesis tan poco acorde con su doctrina de la justificación por la fe, que había intentado salir del dilema, para administrar a los papistas «el puñetazo más fuerte», pero que, «encadenado por el texto» del *Evangelio,* tenía que admitir la Presencia real. He aquí una de las más conmovedoras confesiones del interior desgarramiento que asolaba a este hombre desconcertante.

La querella sacramental levantó a las diversas Reformas enfrentándolas violentamente. Primero, se redujo —entre 1524 y 1527— a una pequeña guerra de libelos y tratados. Ecolampadio criticaba las tesis de Lutero y éste le respondía con su acostumbrado vigor. Pero, a medida que los acontecimientos políticos conducían a una división de Alemania en dos partes, los jefes laicos y algunos religiosos, como Bucero, propugnaron un entendimiento. Así, Felipe de Hesse, había obtenido el 1.° de octubre de 1529 que Lutero y Melanchthon de una parte, y Zwinglio y Ecolampadio de otra, se reuniesen en el castillo de *Marburgo* para discutir fraternalmente sus tesis. Se tendrá una idea de la «fraternidad» que presidió este piadoso coloquio recordando que en el momento de separarse, cuando Zwinglio tendió la mano a Lutero, éste la rechazó declarando: «Vuestro espíritu no es el nuestro.» Habíanse puesto de acuerdo sobre un gran número de cuestiones, pero no en ésta que era fundamental. Limitáronse todos a suscribir una vaga fórmula: «La Eucaristía es el Sacramento del verdadero Cuerpo y de la verdadera Sangre de Jesucristo, en el que es necesario participar a todo cristiano», lo que no quería decir gran cosa. Seguía, pues, completo y grave, el desacuerdo sobre la cuestión de la Presencia real. En la Dieta de Augsburgo, al año siguiente, los protestantes no luteranos, se negaron a asociarse a la célebre «Confesión» y enviaron al Emperador una declaración separada, presentada por cuatro ciudades, Estrasburgo, Constanza, Lindau y Memmingen: la *Tetrapolitana.* La división de la Reforma era un hecho.

Por consiguiente, cuando hacia 1530 Lutero podía considerar conseguido el objetivo de su lucha (si alguna vez lo tuvo), veía a su doctrina amenazada por las peores desviaciones. Muchas frases escapadas de su pluma o de sus labios nos revelan la mezcla de furor y desesperación que suscitaban las divisiones: «Según Zwinglio y Ecolampadio, es mejor anunciar la condenación que la salvación». ¡Se trataba de unos «furiosos, rabiosos, esclavos de Satanás, más enemigos de Cristo que el mismo Papa»! Y cuando conoció la muerte de Zwinglio en el campo de batalla, comentó a manera de oración fúnebre: «Ha tenido la muerte de un asesino.» Igualmente concluyó el terrible hombre de Wittemberg cuando Ecolampadio siguió a la tumba al reformador de Zurich: «¡Le han matado los golpes del diablo!» Más prudente, Melanchthon murmuraba: «Me siento profundamente afligido por el universal desconcierto de la Iglesia. Si Cristo no nos hubiera prometido estar con nosotros hasta la consumación de los siglos, temería que la religión fuera destruida del todo por estas disensiones». Y, con política sutileza, Calvino escribiría: «Es de gran importancia que no trascienda a los siglos futuros la sospecha de nuestras divisiones; porque es más ridículo de lo que se puede imaginar que, tras haber roto con todo el mundo, estemos tan poco acordes entre nosotros mismos desde los comienzos de la Reforma».[1] Pero estas palabras prudentes no hallaron demasiado eco.

1. Por eso mismo, sin duda, escribía el bonachón deán Henry Strohl a propósito de las disensiones entre reformados: «El ardor de sus controver-

En cuanto a Lutero, inaccesible a ese género de argumentaciones, prosiguió su carrera como un hombre que persigue un sueño: «Tengo al Papa en la cabeza —decía— y a los sacramentarios y anabaptistas en la espalda; pero caminaré solo entre ellos, les desafiaré a combate, los pisotearé.»

Melanchthon al trabajo

Crisis, contradicciones, divergencias, oposiciones, nada parecía detener el progreso del luteranismo en Alemania. Si en otras partes, fuera del área del mundo germánico, el impulso reformador se hizo más lento a partir de 1535, en el ambiente en que había nacido la doctrina de Wittemberg siguió extendiéndose. Príncipes, obispos, abades, casi siempre por las consabidas razones económicas, se pasaban a la nueva religión y la hacían predicar. Ayudaba a todo el juego de la política: cuando el duque Ulrich de Wurtemberg, desposeído de sus dominios por Fernando de Austria, por motivos de mala administración, vióselos devueltos por el notorio protestante Felipe, Landgrave de Hesse, se apresuró a «reformar» a sus súbditos. Otros, sin adoptar la Reforma, dejaban a sus predicadores operar en sus tierras: así actuó el príncipe-abad de Fulda. Y hasta hubo obispos que vendieron a sus ovejas el derecho de adherirse a la nueva fe...

Por otra parte, cada una de las distintas clases sociales hallaba no pocas ventajas en separarse de la Iglesia católica: los príncipes, laicos o religiosos, ganaban con ello pingües provechos; el bajo clero, una mejor distribución de rentas eclesiásticas, y los clérigos de todas clases la exención de sus obligaciones, mientras al pueblo favorecía la abolición de los diezmos. Más profundamente, al tiempo que significaba una vuelta a las primitivas concepciones religiosas, el luteranismo correspondía a una reacción de la antigua mentalidad germánica, nacionalista y de tribu, frente al universalismo romano-cristiano; la religión, integrada en la comunidad nacional, hinchaba el orgullo del pueblo; y descartando la idea de igualdad de los hombres, profesada por los católicos y adoptada pronto por los calvinistas, restablecía la solidaridad de los pueblos germanos menos adelantados. De tal manera que, los únicos que ofrecieron resistencia fueron aquellos países de Renania y Baviera, donde la civilización era más elevada. En las demás regiones, el luteranismo ganaba terreno.[1]

Por otra parte, su gran adversario, la Iglesia católica, parecía hacer pocos esfuerzos para detenerle. Tenía muchos polemistas, teólogos o humanistas, empeñados en refutar las nuevas doctrinas, y los escritos de Cochloeüs, Emser, Juan Eck, Nausea y Dietenberg habían alcanzado bastante extensión. También había príncipes fieles a la vieja fe, de los que era modelo Jorge de Sajonia, gracias a los que considerables partes de Alemania permanecían fieles a la obediencia de Roma. Pero le faltaba —y le faltaría hasta la segunda mitad del siglo XVI— un grupo de caudillos decididos a la lucha y tropas capaces de luchar. No era desde luego el pobre Clemente VII hombre de talla para llevarlos a la pelea: «el más desgraciado de los Papas», se le ha llamado; enredado en la peor servidumbre a la política, había visto a Roma arrasada por turbas que gritaban: «¡Viva nuestro Papa Lutero!» Ni tampoco estaba preparado en conjunto ese clero, tan poco instruido, para enfrentarse con los predicadores de la nueva flamante religión. Todo cambiará después de 1550, cuando dejen sentir sus efectos las primeras medidas de la Reforma católica y aparezcan sobre la sede de Pedro unos Pontífices enérgicos y vigorosos, en el momento mismo en que el luteranismo pierde su ímpetu y el desprecio del fundador hacia los estudios haga descender

sias se explica sobre todo por el deseo intenso de servir a la verdad. Casi siempre se trata de una ayuda amistosa.»

1. Tales facetas han sido desarrolladas por Jacques Pirenne en el tomo II de su admirable obra *Las grandes corrientes de la Historia universal*. Con ellas se comprende bien la filiación del pangermanismo y aun del nacionalsocialismo.

el nivel de sus pastores. Pero, mientras llegaba ese cambio de la situación, el movimiento surgido en Wittemberg no podía menos de progresar.

Los quince últimos años de la vida de Lutero fueron, pues, desde ese punto de vista, dichosos. Veía extenderse su doctrina y, en cierta manera, establecerse sólidamente en esa tierra alemana que él idolatraba. Pero el mismo éxito traía nuevos problemas. Todo movimiento que llega a triunfar exige una organización, una jerarquía y una discplina. Y es raro que el iniciador espiritual posea también los dones, humildes pero necesarios, de constructor y administrador; y entre exigencias contradictorias, es frecuente que se sienta desgarrado: no otra cosa había sucedido a un San Francisco de Asís. Lutero, encerrado en sí mismo, únicamente preocupado con sus problemas y, en el fondo, desinteresado del éxito material, era incapaz de imponer su vigorosa impronta a una Iglesia fuertemente organizada, cosa que después haría a la perfección Calvino en Ginebra. Fue entonces precisa la colaboración de un hombre capaz de conducir a buen término esa obra indispensable: ese hombre fue *Melanchthon.*

Era uno de sus más antiguos seguidores, de los que, desde el comienzo habían inspirado confianza. Sobrino-nieto de Reuchlin, *Felipe Schwarzerd* (1497-1560) era, originariamente, un humanista —eso explica el que tradujera su nombre al griego— y siguió siéndolo toda su vida en lo más íntimo de su corazón. Profesor desde muy joven en las Universidades de Tubinga y de Wittemberg había descubierto, cuando apenas contaba veinte años, en la doctrina del ardiente fraile, respuestas a problemas que no por formulárselos él de modo menos violento habían sido menos graves que los planteados por el agustino. Al intelectual atiborrado de griego, el lenguaje violento de Lutero debió parecer auténticamente profético; dice de él Bossuet que «era un hombre cordial, moderado y naturalmente sincero», un alma meditativa y escrupulosa: eso delata su rostro fino, demacrado y dulce, que parece ignorar la juventud. Si siguió el camino de la herejía, fue por extravío, aunque con convicción profunda y no sin numerosas vueltas y dolorosos combates.[1]

Porque este *alter ego*, este San Pablo del nuevo Mesías, se alejó bien pronto de las ideas de su maestro. Al principio, subyugado por Lutero, entregóse en cuerpo y alma al reformador. y a sus ideas. Y cuando en 1521 (tenía entonces Melanchthon veinticuatro años) publicó un tratado de teología de la nueva fe, los *Lugares comunes*, el jefe decidió que esa obra formaría parte del Canon de la Reforma. Pero bien pronto, el autor del primer resumen oficial de la doctrina luterana se libraría de la absorbente influencia. La crisis de 1525, la Guerra de los Campesinos, le hizo comprender el peligro que se ocultaba en dejar a tantas almas, desvinculadas, de la vieja disciplina, desorbitadas, sin ofrecerles otra cosa a la que pudieran acogerse. Habíase separado de Lutero en lo referente a la concepción misma de la acción que debían desarrollar, pero al mismo tiempo no había sido la sola teología de su iglesia lo que le había llevado a ese extremo; asustado del desorden moral creciente, reaccionaba ahora contra una doctrina, que, según los espíritus más simples parecía autorizar todas las licencias: la justificación por la fe. En la nueva edición de *Los lugares comunes* de 1535, rectificando su antigua posición dio una parte en la obra de la salvación a la cooperación humana. A Lutero, que proclamaba: «Dios salva al que quiere», respondía: «No: Dios salva al que lo quiere».[2] De tal manera, Melanchthon, estaba infinitamente más cerca de la Iglesia católica en puntos

1. Uno de los rasgos más curiosos de su carácter, que muestra cuán lejos están los humanistas del Renacimiento de los actuales, es la enfermiza tendencia a la superstición. Por ejemplo, en el momento de la Dieta de Augsburgo escribía que muchos prodigios le parecían favorables al éxito del luteranismo: el desbordamiento del Tíber, el parto de una mula cuya cría mostraba una pata de grulla, el nacimiento de un ternero con dos cabezas, signo para él de la ruina de Roma. Por el contrario, le hacía temblar la enfermedad de su hija y el horrible aspecto de Marte. Nada hacía sin consultar a los astrólogos.

2. Llámase esta doctrina en teología el «sinergismo».

esenciales, de la que su naturaleza pacifista vacilaba separarse. Redactor de la *Confesión de Augsburgo,* hizo lo posible por hallar fórmulas que parecieran aceptables. En múltiples ocasiones pronunció frases como esta: «Que la tierra se abra bajo mis pies antes de verme separado del sentir de la Iglesia donde reina Cristo»; o esta otra: «Me someto a la Iglesia católica», aunque es verdad que añadía: «es decir, a los hombres de bien y a los sabios», lo que le permitía no reconocer más autoridad que la que él quería. Pero realmente tenía en sí la angustia de la dolorosa herida que la Reforma hacía al cuerpo místico de Cristo.

Tal es, paradójicamente, aquel a quien Lutero abandonó la responsabilidad práctica del movimiento a que había dado origen. ¿Acaso por ignorancia de las divergencias existentes entre ellos y que, tras la muerte del fundador se acentuarían hasta el punto de hacer del luteranismo un verdadero melanchtonismo? No: Lutero conocía esas diferencias. Entonces, ¿por afecto profundo hacia ese hombre sutil, delicado, cuyas eminentes cualidades de espíritu admiraba? Sin ninguna duda. Pero, con más seguridad, porque Melanchthon era su complemento. «Yo soy —decía— el grosero leñador que debe preparar los caminos. El maestro en artes Felipe se acerca, dulce y tranquilo: cultiva, siembra, planta, riega con fortuna».

Tras la gran crisis de los campesinos, el luteranismo estaba en grave contradicción. De una parte, su principio fundamental, que definía a la fe como creación personal, la floración de una experiencia espiritual en el campo de la conciencia, le obligaba a dejar a la individualidad religiosa de cada fiel expandirse libremente, sin cuadros jerárquicos, sin formales disciplinas. Pero, por otra parte, obligado por la necesidad de poner una barrera a la anarquía, y justificando así su doctrina con el fundamento divino de toda autoridad, Lutero había concluido por admitir la concentración de todos los poderes en las manos de jefes laicos. Para él, semejante contradicción no constituía ninguna dificultad: ¡tantas veces se había acomodado su genio, esencialmente dialéctico, a parecidos ilogismos! Pero para garantizar la vida y el crecimiento de un gran movimiento, de una religión nueva, es necesario hallar fórmulas menos ambiguas. Toda la historia del luteranismo se resumiría en un esfuerzo constante para conciliar el sombrío anarquismo espiritual del fundador y la exigencia de un orden, impuesta por el propio desarrollo.

Melanchthon, hombre acostumbrado al manejo de las ideas, comprendió en su profundidad el dilema: o crecer organizadamente, o permitir que el desorden interior se convirtiera en anarquía política y social. El *maestro Felipe,* de cuya preocupación por la suerte de los imperios y los problemas políticos se burlaba Lutero, poseía más clarividencia que él mismo. El dogmático de la nueva religión puso todo su esfuerzo en la noción misma de la Iglesia. Declara formalmente en sus *Lugares comunes* de 1535, que la Iglesia invisible no es la única —y aun en 1543 debía tratarla de «¡idea platónica!»— y que es necesario tener en cuenta también a la Iglesia visible. Consagra todo un capítulo a la *política eclesiástica* [1] a la que declara «digna de amor y de respeto». El ministerio ordenado por Dios se ejerce por hombres llamados por mediación de hombres. Colocaba, pues, junto a la Iglesia, sociedad no organizaba de santos, una sociedad organizada cuyos adherentes podían estar bastante lejos de la santidad; y las «señales» de la presencia de la Iglesia invisible se convertían en criterios de la visible. «Esta congregación de hombres que profesan el Evangelio y usan correctamente los Sacramentos», a la que es preciso agregarse para ser salvado, y a cuyos jefes hay que obedecer lo mismo que a sus órdenes, ¿en qué se diferencia de la Iglesia católica, por ellos tan criticada?

Por otra parte, con el fin de mantener la integridad de la doctrina y hacerla penetrar en los espíritus, el «preceptor de Alemania» en que se había convertido Melanchthon acabó por admitir que no era preciso confiarse a las libres disposiciones de cada uno. Los pastores debían

1. A partir de 1543, usa con más frecuencia la palabra *coetus,* es decir «clase» o «grupo» en lugar de sociedad.

estar formados en una doctrina correcta, transmitida a su vez a los fieles «como a unos discípulos». Y los fieles debían recibir con respeto y sentimiento esa enseñanza.

Sobre estos principios nuevos —cuya formulación completa no daría Melanchthon hasta seis años después de la muerte de Lutero— se funda cada vez más el movimiento reformista durante los quince últimos años del fundador. Tal organización está basada en cuatro puntos principales.

La sistematización de la autoridad de los príncipes, a quienes, de hecho, a falta de obispos, tuvo que conservar Melanchthon y cederles la supervisión de la vida religiosa en sus estados; los *visitadores*, encargados de esa vigilancia, para quienes Melanchthon redactó instrucciones precisas, y que se convirtieron en sus delegados; puesto en práctica el sistema, primero en Sajonia, fue extendiéndose poco a poco a toda la Alemania luterana, hasta que en 1555 la paz de Augsburgo lo reconoció oficialmente.

La organización de las parroquias era distinta según se tratara de aglomeraciones rurales o ciudadanas. Las primeras, los «Haufen», se mostraban poco dispuestas a cualquier clase de esfuerzo para establecer unos predicadores regulares, aunque quedaba una masa inerte a la que urgía evangelizar; estas agrupaciones fueron constituidas en forma jerárquica en torno a un pastor encargado de la cura de almas y el mantenimiento de la disciplina; pero aun allí donde parecía posible asociar a los fieles en esta organización, como ocurría en Hesse, los príncipes se opusieron a ella. Por el contrario, en las ciudades, las parroquias fueron estableciéndose de modo mucho más democrático; los mejores ciudadanos colaboraron en la obra reformadora y en la administración por medio de magistrados elegidos —al menos tal era el principio, pues había gran peligro de que la autoridad civil se impusiera en todos los terrenos, aun el espiritual.[1]

El tercer punto de la organización fue la creación del *Consistorio*, primero en Sajonia, en 1542 y después en la mayor parte de los estados luteranos. Se trataba de una organización permanente, formada por eclesiásticos y laicos designados por el príncipe, y encargada de la supervisión general de las comunidades reformadas. Debía nombrar o confirmar a los pastores, zanjar los conflictos entre los fieles y el clero, velar por la pureza de la fe. Unos «superintendentes» hacían de intermediarios entre el Consistorio y el clero local. Más tarde, tras la muerte de Lutero, el Consistorio se arrogó el derecho de regular aun las cuestiones doctrinales, como una especie de pequeño concilio.

Por fin, el cuarto punto fundamental consistía en la institución de una dogmática oficial, materia de enseñanza obligatoria. Lutero, que tantas veces había afirmado la libertad de la Palabra en su acción sobre las almas, consintió que Melanchthon estableciera un programa para las Universidades, fuera del cual estaba prohibido enseñar la teología. Prácticamente se imponía un nuevo canon, una nueva ortodoxia: si alguien, reformado y protestante, se situaba al margen de ese canon, quedaba separado del «credo» oficial.

El cardenal Baudrillart ha observado con exactitud que el luteranismo pudo establecerse «imitando a esa Roma contra la que se había levantado, es decir, instituyendo iglesias regulares y soberanas, inspirando fórmulas de fe, transmitiendo a los niños, por la educación y la enseñanza, unas doctrinas creadas e impuestas desde fuera, todo como en la doctrina católica». ¿Hasta qué punto estuvo de acuerdo Lutero con esta evolución? Henry Strohl opina que, en lo fundamental estuvo siempre en desacuerdo, «que nunca ha reconocido como Iglesia más que

1. Bucero, en Estrasburgo, llegó más lejos aún, hasta hacer de la Iglesia la educadora de la ciudad; la parroquia, como formación religiosa, regía a la comunidad municipal laica. Chocó con la resistencia del magistrado y por último fue expulsado en 1548 porque se negaba a aceptar el Interim de Augsburgo. Refugióse entonces en Inglaterra y allí influyó en la evolución religiosa del país. Sus ideas aceptadas por Calvino, serían aplicadas de nuevo en Estrasburgo, en su parroquia francesa, relativamente independiente, y sobre todo en Ginebra, de la forma dictatorial que veremos más adelante.

a la invisible, para la que la Palabra, don inefable de Dios, llama a sus miembros». Si en algunas ocasiones aprobó las iniciativas que tendían a circunscribir a la Iglesia en el mundo visible (como cuando en 1539 se alegró públicamente de la nueva organización de las parroquias) en otras circunstancias, se manifestó contra la excesiva intromisión de las autoridades laicas y sus pretensiones de legislar en materia eclesiástica. La ley de contradicción, tan fuerte en él, actuaba posiblemente en este como en tantos otros casos. En el mismo tratado de 1541, *Wider Hans Worrst,* exalta a la Iglesia-Institución, «nuestra Iglesia pura y bien organizada», pero unas páginas después, escribe: «La Iglesia es algo tan oculto que nadie puede verla...»

Y puede ser que uno de los aspectos, si no el más sorprendente, sí el más doloroso, del drama de Lutero, sea el haberse dado cuenta de que su obra, para crecer y vivir, debía separarse de él mismo y de sus más profundas aspiraciones, hasta el punto de oponérsele...

El luteranismo se convierte en fuerza política

Las circusntancias iban a dar al luteranismo, en el campo propiamente político, el mismo puesto alcanzado tanto en el terreno de la doctrina como en el de la administración. De un acuerdo meramente religioso, los príncipes reformados pasaron efectivamente a una verdadera alianza, desde el momento en que se vieron enfrentados con el Emperador.

Carlos V, hacia 1530 había adquirido una conciencia cada vez más clara de su vocación de jefe temporal de la Cristiandad. Pero no creía en una represión brutal de la Reforma. Sinceramente religioso, comprendía lo que en aquel movimiento había de profundo y hasta qué punto determinadas deficiencias de la Iglesia habían facilitado su éxito. Mostrábase partidario de una política de inspiración erasmista, orientada hacia la corrección de los abusos y la reconciliación dogmática entre las diversas confesiones. Por ello había autorizado a los luteranos y sacramentarios a exponer sus respectivas doctrinas ante la Dieta de Augsburgo. Animó aún en 1540 y 1541 los coloquios de Haguenau, Worms y Ratisbona. Pero, aun cuando se inclinara a una conciliación religiosa —a la que le hacían propicio también las dificultades de la situación general—, no podía admitir que el luteranismo se convirtiera en facción política: lo que ya había ocurrido.

La Dieta de Augsburgo había terminado en noviembre de 1530 por una ruptura. Un decreto imperial puso en vigor el edicto de Worms; la autoridad episcopal debía ser restablecida en todos sus derechos, los libros heréticos debían ser suprimidos y los bienes eclesiásticos restituidos a sus propietarios. ¿Pero quería realmente Carlos V la aplicación de tales medidas? Resulta dudoso: verosímilmente no constituía más que una afirmación de principios.[1] Pero tocados en lo vivo por la amenaza de verse arrebatados los dominios secularizados, los príncipes luteranos respondieron con una organización política, la *Liga Smalkalda* (1531). Lutero proclamó legítima la rebelión contra un jefe tan injusto como el emperador Habsburgo. Reunidos cerca de Gotha, llamados por Felipe de Hesse y Juan de Sajonia, los altos señores y las poderosas ciudades decidieron aliarse para defender a todo protestante atacado por el Emperador: se le daría así un ambiente y un espacio. Se constituía pues una Alemania reformada y antiimperial, dispuesta a negociar sin escrúpulos con todos los enemigos de Carlos V. Pronto se adherirían a ella todos los estados protestantes, aun Dinamarca.

Sin embargo, el conflicto no estalló en seguida. Aunque envalentonada por Francisco I, que le envió a su brillante embajador Guillermo de Bellay, y por Enrique VIII de Inglaterra, que le concedió subsidios, la Liga no actuó: de ha-

1. Aun reconociendo sus errores —y el mismo Emperador fue el primero en reconocerlos en sus últimos años— muy explicables en la confusión que le tocó ordenar y en el juego complejísimo de la política de su tiempo, nada podrá probarse contra la buena voluntad de Carlos, ni aun teniendo en cuenta sus momentáneas irritaciones con Clemente VII y Paulo III. *(Nota del Traductor.)*

berse atrevido, hubiera vencido al Emperador, pero no lo hizo, tal vez retenida por un antiguo respeto, y probablemente impresionada por la terrible derrota que los protestantes de Zwinglio habían sufrido en Cappel. Carlos V, por su parte, no se inclinaba a violentar las cosas: otro peligro le inquietaba más, el de los turcos, cuyos corsarios devastaban el Mediterráneo, detenían el tráfico hasta en el estrecho de Messina y, en tierra, presionaban en las fronteras de Hungría. Fernando de Austria pidió ayuda. Felipe de Hesse contestó exigiendo el aplazamiento de las cláusulas de Augsburgo: obtuvo así la *Paz de Nuremberg* (1532); «El Landgrave —jactábase con entusiasmo— ha hecho más por el protestantismo que cien libros de Lutero.»

Durante doce años, se llevó a cabo en Alemania un juego político prodigiosamente complejo, en el que anduvieron mezclados todos los elementos de la política europea. La Liga de Smalkalda se había convertido en una pieza importante en el tablero diplomático. Carlos V, entregado a su guerra santa y a sus proyectos de hegemonía mediterránea, lanzó contra Túnez un ataque de gran estilo, liberando victoriosamente a 20.000 esclavos cristianos. De pronto, Francisco I, inquieto al ver que su adversario cerraba el círculo en su derredor, se lanzó a negociar con Solimán II una asombrosa alianza. Al mismo tiempo, el rey ofrecía su mediación para preparar en Alemania la reconciliación religiosa sin la intervención imperial, pero más tarde, reducida la tentativa a vanas palabras, reafirmó su alianza con los príncipes protestantes.[1] Todo coincidía en reforzar el poderío de la Liga; en previsión de un concilio protestante alemán, del que hablaba Felipe de Hesse, Lutero redactó aún los *Artículos de Smalkalda*, en los que dio libre curso a su romanofobia.

Llegaba entonces (1536) a condiciones muy inquietantes para el Emperador el duelo entre Francisco I y Carlos V. El rey Cristianísimo firmó con el sultán una nueva alianza ofensivo-defensiva, completada con el tratado comercial llamado *Capitulaciones:* alianza a la que los historiadores tienen la costumbre de llamar «muy hábil» y que, en efecto, restableció en el Mediterráneo el equilibrio de furezas, pero cuyo carácter escandaloso, desde el punto de vista cristiano, no ofrece duda alguna. ¿Es verdad que en aquellos tiempos de extrema confusión no había lugar para el escándalo? El Cristianismo católico de los Wittelsbach de Baviera, como el Cristianismo luterano de Smalkalda o el del nuevo cismático Enrique VIII de Inglaterra, estaban acordes en ver en el musulmán un precioso aliado contra las ambiciones del Habsburgo; Lutero proclamaba que los turcos eran el «Gog y Magog» de la justa cólera divina; y el mismo Papa, Paulo III Farnese, desconfiando de Carlos V, era el amigo de Francisco I. ¡Extraña coalición! Pero, manteniendo su puesto en ella, los príncipes protestantes de Alemania seguían contemplando el engrandecimiento de su poder.

Un repentino ataque de los imperiales a Marsella concluyó en el desastre, en 1538; la doble ofensiva contra la Sublime Puerta acabó con el fracaso de Fernando ante Budapest y de la flota de Carlos V delante de Argel (1541). Francisco I invadió el Milanesado, mientras los turcos amenazaban las costas de España. El Imperio vacilaba en sus bases. Si Enrique VIII, siguiendo el consejo de Thomas Cromwell, se hubiera lanzado a la lucha con todas sus fuerzas, Carlos V hubiese sido derrotado; el emperador se apresuró a asegurar con los protestantes alemanes una paz al menos provisional: el *Interím de Ratisbona* (1541) mantuvo, en principio, el *statu quo*, pero una clásula menos oficial autorizaba a los príncipes luteranos a secularizar los bienes de la Iglesia situados en sus territorios.

Desde entonces, la Liga de Smalkalda se creyó dueña de Alemania. Mientras la guerra surgía de nuevo entre Carlos V y Francisco I, ayudado ahora el primero por Enrique VIII, en virtud de la política de equilibrio —una guerra confusa, en la que Francia triunfaba en Cerisoles, pero veía también a las vanguardias im-

1. Lo que no le impedía al mismo tiempo reprimir del modo más sanguinario la agitación protestante en Francia (asunto de los *Placards* o pasquines, octubre de 1534, del que hablaremos después). «Cabalga sobre dos sillas», decía de él Bucero.

periales llegar hasta Meaux, mientras los ingleses le arrebataban Boulogne—, los de la Liga se desentendieron de las capitulaciones de Ratisbona. Doblegaron por fuerza a las diócesis, invadieron el ducado de Brunswick-Wolfenbuttel mientras su duque Enrique enviaba tropas contra los turcos, se mofaron de los representantes del Emperador en las dietas de Spira y Nuremberg, y atrajeron a su causa al conde Palatino Enrique de Nuremberg. En 1544, el arzobispo de Colonia, Hermann de Wied, convertido en amigo de Bucero, parecía en vísperas de pasarse al protestantismo, lo que hubiera dado a los reformadores la mayoría en el colegio electoral del Imperio.

¿Podía durar semejante situación? ¿Iba a dejar Carlos V que toda Alemania cayera en el protestantismo, sin reaccionar? «Tiene —decía su confesor a un embajador de Venecia— una cualidad poco recomendable: se acuerda de las ofensas y no las olvida fácilmente». La paz de Crepy-en-Laonnais, firmada en 1544, le liberaba, por algún tiempo de la amenaza francesa. Paulo III decidió por fin la reunión en Trento (1545) del famoso concilio desde hacía tanto tiempo anunciado; pero el concilio se inauguraría bajo la influencia del partido intransigente de la curia, al que Carlos V desaprobaba. Limitando entonces toda su acción a Alemania, reuniendo todas sus fuerzas —y sobre todo la célebre infantería española— pensó en arreglar cuentas con los príncipes alemanes y obligarles a la obediencia. Una vez más, en Ratisbona, un coloquio en enero de 1546, intentó —o pareció intentar— una aproximación de las tesis. La orgullosa Liga de los príncipes no ignoraba que iba a enfrentarse con toda la potencia del emperador: parecía inevitable la guerra en el instante en que iba a morir Lutero.

Nuevas dificultades y nuevos dramas

No era la única causa de la angustia de Lutero el temor de ver a Alemania, en un futuro inmediato, sumida en fuego y sangre. A lo largo de la segunda parte de su vida pública, no habían faltado las dificultades y aun los dramas.

Un nuevo episodio del asunto anabaptista había provocado el más grave, entre 1531 y 1535. A pesar del edicto imperial que ordenaba que todo miembro de la secta «de cualquier sexo y edad fuera condenado a muerte, ya a cuchillo, ya a la hoguera, sin previo proceso inquisitorial», el movimiento anabaptista siguió progresando. Los años 1532-1534, señalados en Alemania por una grave crisis económica y una brutal alza de precios, resultaron extraordinariamente favorables a una propaganda religiosa que daba preponderancia a las reivindicaciones sociales. Expulsado de Estrasburgo, Melchor Hoffmann, heredero de Münzer, sembró su doctrina en el norte del Imperio, en Suecia, Dinamarca y, sobre todo, en Holanda, donde la esperanza mesiánica y apocalíptica había adquirido la forma de un temible adventismo revolucionario, bajo el impulso del panadero de Harlem *Juan Mathys*. Pero la más sangrienta tragedia se desarrollaría en *Munster* de Westfalia.

Dentro de la opulenta ciudad de las riberas del Aa, fuerte en su muralla en forma de navío, la crisis religiosa comenzó con una acción luterana, conducida por un discípulo de Melanchthon, Bernard Rothmann, contra un poco estimable obispo, Franz de Waldeck y un clero que no era mejor que su prelado. Habían estallado disturbios, del estilo ya conocido, con saqueos de iglesias y destrozos de estatuas. Fue introducido allí el anabaptismo por un mercader de telas, Knitterdolinck, sanguinario demagogo, a quien había hechizado Melchor Hoffmann, desde su encuentro en Suecia. Rápidamente, Munster vio caer sobre sus muros una verdadera nube de miserables anabaptistas, agotados, que, voceando salmos, llegaban, unos de Alsacia y los otros de Holanda. Sobre todo de Holanda, pues un joven amigo de Mathys, *Juan Bockelsoön*, llamado *Juan de Leyde*, de madre westfaliana, había convencido a algunos anabaptistas de que «la nueva Sión, donde ya no habrían ricos ni pobres, señores ni siervos», no sería Estrasburgo, como había profetizado Hoffmann, sino Munster. Rothmann se había convertido al anabaptismo y, pocas semanas des-

pués de la llegada de Juan de Leyde, la ciudad westfaliana, expulsado su obispo, se convirtió en una especie de Roma de la secta, de capital de los «santos».

¡Extraños santos, en verdad! Durante unos dieciocho meses, Munster fue el escenario de una de las más extraordinarias aventuras que haya conocido la historia, a la vez grotesca y horrible. Llamándose a sí misma «la Montaña de Sión» y aun «la Jerusalén de los nuevos israelitas», la ciudad se transformó en una república comunista, en la que los bienes debían ser repartidos, los principios de la *Sagrada Escritura*, aplicados a la letra, mientras un desbocado profetismo fanatizaba a las turbas. Apenas existe ejemplo más aterrador de aberración colectiva. Convertido en dueño absoluto después de la muerte de Mathys, el joven Juan de Leyde —tenía entonces veinticinco años— se proclamó «Rey de Sión», Cristo vivo. Mesías venido de nuevo. Por supuesto, se rodeó de sus doce apóstoles. ¡Un reino de Dios en la casa de los locos! Pero igualmente era aquello una especie de prefiguración y caricatura de la dictadura político-religiosa que, al año siguiente de la caída de Munster, establecería Calvino en Ginebra. Se llegó al colmo de la piadosa brutalidad cuando Juan de Leyde, comprobando que su reino carecía de varones y resuelto a asegurar la posteridad de los nuevos israelitas, ordenó la prohibición de la virginidad para las mujeres y la poligamia obligatoria. Dio el ejemplo él mismo con sus dieciséis mujeres: ejemplo que no quedó sin imitadores.

Queda uno absorto de que semejante locura haya podido ocurrir. En Amsterdam, dirigido por el sastre Van Geelen, y lo mismo en Frise, el anabaptismo ganaba terreno, mezclado al adamismo nudista. Lübeck, dirigido por Wullenweber, no había llegado tan lejos en sus locuras, pero también había aceptado el nuevo bautismo. La angustia social era tan grande en el pueblo que, a principios de 1535 pudiera creerse que toda Alemania iba a arder. La reacción llegó, implacable. Los príncipes corrieron en ayuda del obispo Waldeck, que asediaba a su ciudad. Bloqueada estrechamente, por una perfecta contrafortificación, Munster agonizó durante meses; se desarrollaron en sus recintos espantosas escenas de canibalismo y coprofagia. Juan de Leyde, implacable, mantuvo la disciplina hasta el fin, decapitando por su propia mano a su esposa preferida, culpable de derrotismo. Por fin, gracias a una traición, la Montaña de Sión fue conquistada. Juan de Leyde y dos de sus compañeros murieron entre atroces suplicios, despedazados lentamente con tenazas incandescentes; sus cuerpos cerrados en cajas de hierro, fueron elevados hasta lo alto del campanario de la catedral, donde quedarían durante más de tres siglos... La sangrienta represión, acabó con los pretendidos santos.

Lutero siguió con atención todo este asunto terrible. Juan de Leyde no le parecía un adversario serio, ni mucho menos comparable con Münzer. Pero le inquietaba el estado moral, social y religioso, del que era un síntoma aquella crisis. «¿Si un diablillo escolar ha podido hacer tales cosas, qué no podrá hacer el diablo, que es buen teólogo?» También se preguntaba —y con justicia— si los católicos no le tendrían por responsable, ya que él había sembrado el viento de donde surgía esta recolección de tempestades. De la misma manera justificaba también Francisco I ante sus aliados los príncipes de Smalkalda, sus persecuciones contra los protestantes franceses, presentados como anabaptistas. Más aún que la revuelta de los campesinos, lo ocurrido en Munster hería en lo vivo al promotor de la rebelión...

Menos trágica y bastante más cómica fue, algo más tarde, la cuestión de la *bigamia de Felipe de Hesse*, o como se decía entonces, su «matrimonio turco». Con pretexto de que su legítima esposa le inspiraba repulsión y que además sus continuos desplazamientos en servicio de la causa le separaban frecuentemente de ella, no permitiéndole su temperamento la continencia, el célebre Landgrave pidió a los jefes de la Reforma que le fuera permitido —sencillamente, como a Abraham, Jacob, David y Salomón— casarse con otra mujer. Verdaderamente, sorprende semejante escrúpulo de conciencia: por aquellos días no se tomaba tantas molestias Enrique VIII de Inglaterra para desembarazarse de sus sucesivas esposas, y Fran-

cisco I y Carlos V, por muy católicos que fuesen, practicaban el más escandaloso abandono del sexto y noveno mandamientos. Pero eso no impedía que la petición del candidato a la bigamia preocupase terriblemente a los piadosos reformadores; tras haber meditado largamente sobre este penoso caso, determinaron una respuesta [1] firmada por los ocho principales, en la que, aun descartando el principio de la poligamia, heredero del Antiguo Testamento, pero condenado por el Nuevo, autorizaron al príncipe a desposarse con aquella que era objeto de sus deseos, «tanto para la salud de su cuerpo y de su alma como para la gloria de Dios». Pero ponían una condición: «¡que lo hiciera en secreto!» Celebróse el matrimonio sin ruido, pero el secreto no se guardó; encargado de casarlos, fue el predicador de la Corte de Hesse. No pocos honrados protestantes se indignaron; Joachim de Brandeburgo y Juan de Sajonia se negaron a ver al bígamo (lo que iba en perjuicio de la Liga de Smalkalda). Molestado por las críticas de quienes le reprochaban su excesiva indulgencia, Lutero llegó a escribir: «La mentira es una verdad cuando se la emplea para hacer rabiar al diablo, en bien del prójimo.» Pero, poco convencido por semejante argumento, su amigo Melanchthon le disparaba esta flecha: «Sé que vosotros, buena gente, tomáis gustosamente la mujer que os agrada; ¿por qué no dejáis que nosotros pobres pecadores, hagamos otro tanto?»

De hecho, el incidente del matrimonio turco no era más que un síntoma, entre otros muchos, de una crisis moral que hería a todo el luteranismo, y cuya gravedad era perfectamente medida por el fundador. Al extenderse entre las masas, su Reforma andaba muy lejos de obtener el resultado de la transformación interior, que Lutero se había propuesto como objetivo. Al contrario. Había hecho esta comprobación desoladora, después de 1525: «¡No hay uno sólo de nuestros evangelistas que no sea hoy peor que antes!» De año en año, la situación le parecía más grave. «¡Nuestros campesinos no creen ya ni en el infierno ni en el purgatorio: son orgullosos, groseros, insolentes y llenos de concupiscencia. Tenemos la fe —dicen— y eso nos basta!» Y llega a afirmar: «Imaginaos una ley que impusiera en todo y por todo lo contrario de los diez mandamientos, y os haréis una idea de lo que parece ser la norma del mundo.» ¿Son paradojas y exageraciones de un hombre furioso? Pero el mismo Amsdorf reconocía que «Alemania permanece como ahogada en la glotonería, la embriaguez, la avaricia y la lujuria, y los fieles no hacen en realidad ningún caso del Evangelio». Y el moderado Melanchthon formulaba realidades igualmente dolorosas: «Mirad a esta sociedad evangélica: ¡cuántos adúlteros, borrachos y jugadores; cuantos viciosos e innobles! Examinad los matrimonios; ¿son acaso más castos que entre aquellos a los que llamáis paganos? Ya sabéis qué historia podría citar si quisiera hacerlo». Y concluía melancólicamente: «No bastarán todas las aguas del Elba para llorar la desgracia de la Reforma».

Lutero se sentía cada vez más responsable de esa decadencia moral. Las crueles frases disparadas por su adversario Erasmo, le advertían que de sus tesis surgiría «una raza impúdica, anárquica, insolente que acabaría por serle un peso»; ahora podía meditar en esas palabras con amargura. Aquellos a quienes trataba de moralizar, no se sonrojaban al retorcerle sus propias palabras, interpretadas a su manera. «¿No nos has enseñado que el hombre es incapaz de obrar el bien y justificarse ante Dios?» Con esto la cólera de Lutero crecía incesante: «¡Viva la concupiscencia invencible!» gritaba cuando le hablaban de nuevos escándalos. Las mujeres alemanas eran «marranas desvergonzadas»; de los estudiantes «apenas había de cada mil uno o dos recomendables»; los campesinos y burgueses eran «unos ebrios, entregados a todos los vicios». Y Wittemberg, «el Tabor de la divina iluminación», se había convertido en «una Sodoma y Gomorra» digna de todos los castigos.

La anarquía doctrinal no era menos grave que la moral. No habían desaparecido las divergencias combatidas de hacía tiempo; la muerte de Zwinglio —«ese asesino»— no había puesto

1. Bossuet ha dado ese texto en un apéndice de sus *Variaciones*.

fin a la expansión de su doctrina: en 1544, fulminaría Lutero contra ella un panfleto teológico, la *Breve confesión sobre el Santo Sacramento*. Con Agrícola la situación era aun peor; aquel hombre «perdido y pérfido» convertido en familiar de Joachim de Brandeburgo, ofendía a Lutero y se burlaba descaradamente de su tratado *Contra los antinomistas;* hasta tal punto que cuando el viejo amigo volvió a Wittemberg, el vengativo reformador se negó a estrecharle la mano. Todavía se originaban otras desviaciones. Karg, antiguo colega de Lutero en Wittemberg, se dedicó a enseñar una especie de mezcla de arrianismo y docetismo con respecto a la naturaleza de Cristo; afirmaba que, en cuanto hombre, el Señor había estado sujeto a la Ley y, por lo tanto, hubiera podido pecar; también decía que su Pasión no era imputable a los hombres. Lutero tuvo que refutarle. Uno de sus más antiguos amigos, *Osiander*, asustado de la crisis moral que presenciaba, concibió una teología de la justificación radicalmente distinta de la luterana, y bastante próxima a la católica: no esperaba más que una ocasión para profesarla públicamente, cuando «el papa de Wittemberg», como comúnmente se decía, hubiera desaparecido de la escena del mundo.

Se comprende la angustia que, a la presencia de tal espectáculo, atenazaba al iniciador de la Reforma. Un día en que recibía a su querido Felipe Melanchthon en el convento negro de Wittemberg, dejó escapar esta amarga profecía: «¿Cuántos maestros distintos conocerá el próximo siglo? La confusión llegará al colmo. Nadie se dejará gobernar por la opinión o la autoridad de otro. Cada uno se empeñará en hacerse su propio Rabbi. Mirad ya a Osiander y Agrícola... ¡qué enormes escándalos se preparan!» Y llegó a desear la reunión de un concilio para contener esta anarquía, pero añadió en seguida con furor: «Los papistas se ocultarán: ¡tienen tanto miedo de la luz!»

La misma actitud de su querido Melanchthon acabó de atormentarle en sus últimos días. Sus puntos de vista se separaban más cada día en el terreno doctrinal. El inteligente Felipe era demasiado prudente para violentar las cosas; hasta mucho tiempo después de la muerte de su maestro no se decidirá a revelar todo su pensamiento, en el que llega a calificar de «maniqueas» las tesis de Lutero; pero el reformador no se hacía ilusiones sobre su fidelidad. Más aún, lo que le reprochaba era su inclinación a entenderse con todos y cada uno, su impenitente deseo de límites indefinidos. El conciliador Felipe no desesperaba de entenderse con los otros protestantes y con los católicos. Durante los coloquios de Haguenau, Worms y Ratisbona, en 1540-41, se entendió muy bien con Bucero y con el joven pastor francés que había acompañado al predicador de Estrasburgo, y cuya fulgurante inteligencia ejercería en adelante sobre él un gran influjo: *Juan Calvino*. Con los mismos legados, seleccionados por el Papa entre los más benévolos, intentó Melanchthon una aproximación, y su manifiesto *La Reforma de Wittemberg* fue redactado en tan prudentes términos que bien podían parecer equívocos. ¡Había que cortar tan peligrosas debilidades! Y, enfermo, débil, pocos meses antes de morir, Lutero se puso a escribir, tanto contra sus partidarios excesivamente políticos como contra su gran adversario, el más terrible de sus panfletos, *Contra el Papado, fundado en Roma por el diablo*. Decidió las ilustraciones que habían de completar su pensamiento: ¡el Papa arrastrado hacia la abierta garganta del infierno; el Papa cabalgando sobre una cerda; el Papa bajo la forma de un asno! Pero la muerte no permitió al heresiarca terminar ese libro; para su gloria, es deplorable que lo haya empezado...

El fin de un profeta

Los últimos años de Lutero fueron sombríos. Desde 1538 sufría de mal de piedra: en ciertos momentos su enfermedad le infligía intolerables torturas. Se había convertido, como nos lo muestra el último retrato de Cranach, en su lecho de muerte, en un hombre grueso, de tez blanca y rostro abotargado, cuyos rasgos, invadidos por la grasa, no recordaban nada al enjuto monje, que, solo, hacía treinta años a lo

más, se había lanzado al asalto de la vieja fortaleza de la Iglesia, en un desafío desesperado.

Pero la fortaleza no había sido batida. Al contrario: en Trento, en el concilio que acababa de abrirse y para el que Lutero no tenía palabras suficientemente injuriosas, la Iglesia se rehacía con nueva juventud. Aparecían nuevas tropas para su defensa: desde hacía nueve años la Compañía de Jesús había entrado en acción. Y él, ¿qué era en fin de cuentas? Un jefe de secta cuya autoridad no era indiscutida: ¡él, que había soñado con llevar a toda la Cristiandad el mensaje de la salvación! Asaltábanle dudas sobre la legitimidad de su misión: ¿en qué se fundaba? Terribles palabras le venían a los labios: «Si quisiera, en tres sermones, les conduciría de nuevo a sus viejos errores.» Y estallaba en risas atroces. Todo le causaba remordimientos: las rupturas a las que había tenido que resolverse, las condenaciones pronunciadas, todo ese fracaso que había acompañado a su vida: la riña con Erasmo, el alejamiento de Karlstadt, la ejecución de Münzer («me pesa en el corazón» —decía—), la carnicería de Westfalia, el duelo con Zwinglio... ¿Era sincero cuando gritaba: «¿Por qué no ha aceptado el Señor la ofrenda de mi vida terrena, hecha con un corazón tan puro? Por qué ha retenido las manos de los traidores y de los verdugos?» Tales frases habían sido dichas en 1525, cuando parecía en plena ascensión hacia la gloria, y ahora, cercano ya a la muerte, como sucede con tantos hombres «que llegan», desde el fondo de su juventud, un muchacho puro y violento le juzgaba en silencio, y así se sabía juzgado por sí mismo.

Su carácter, nunca benigno, se había hecho terrible. No siempre, puesto que tenía instantes de expansión y alegría en los que aún componía himnos y miraba con ternura a las flores, a los animales y los niños. Pero la mayor parte del tiempo, minado por la enfermedad, apesadumbrado por trabajos y escrúpulos, cedía a una irascibilidad que a nadie perdonaba: ni a su mujer, ni a sus amigos y allegados. Melanchthon confesaba que la vida junto a ese hombre parecía «una prisión insoportable», y ese discípulo amado, el «San Juan de este Mesías», no deseaba más que una cosa: «reposar su cansada cabeza en el pecho de Calvino». El furor del envejecido reformador tenía diversos objetos: el Papa, «cerdo de Satanás»; el sacerdocio, «que imprime en los sacerdotes la señal de la bestia»; la Misa, de cuya celebración durante quince años se arrepentía («hubiera hecho mejor de explotador de prostitutas»), los maestros de las Universidades, «templos de Moloch», sobre todo los de Lovaina y París, a los que dedicaba insuperables gentilezas, tales como «puercos groseros, lúbricos cerdos de Epicuro, charcas pútridas y borbollones del infierno». Sin que se sepa el porqué, los judíos se habían convertido en una de sus bestias negras: su último escrito, publicado en 1546, invitaba a los turcos a expulsarlos de sus estados.

Durante el invierno de 1545-1546, aunque rendido, fatigado y gravemente enfermo, se hizo conducir por dos veces a Mansfeld, para mediar en un conflicto que enfrentaba a los dos condes del mismo título sobre unas minas de cobre: preciso es rendir homenaje a esta abnegación.[1] Pero en febrero, a pesar de la dureza del tiempo de hielos y borrascas, tuvo que ponerse de nuevo en camino. Al pasar por Halle, predicó un sermón contra los frailes que se negaban a apostatar. Llegado a Eisleben, su tierra natal, se sintió extremadamente débil y decaído: hablaba de su próximo fin. Durante la noche del 17 al 18 de febrero, despertó a su amigo Jonas, que dormía en su cámara; se desencadenó un terrible ataque de apoplejía y congestión pulmonar. Los médicos, que acudieron urgentemente, resultaron impotentes: moría a las tres de la mañana, tras afirmar a los discípulos que le preguntaban, que moría en la perseverancia de su doctrina. Las últimas palabras que salieron de sus labios fueron para repetir por tres veces, tiernamente, el versículo del *Evangelio* de San Juan: «Dios ha amado tanto a los hombres que les ha dado a su Hijo único, a fin de

1. Citamos estas palabras que le honran: «Si llegara a reconciliar a mis queridos señores, me echaría alegre en mi ataúd.»

que quien crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna».[1] Pero, sobre la pared, cerca de su lecho, uno de los médicos descubrió esta inscripción garabateada por su mano ya moribunda: *Pestis eram vivus, moriens ero mors tua, papa:* «¡mientras vivía, fui tu peste; muerto, seré tu muerte, oh Papa!» Ultima injuria del heresiarca, postrer desafío.

Todo Lutero está ahí, en esa doble actitud, con su ardor, su fe, sus contradicciones y sus intolerables violencias; alma exigente y profunda, a la que un católico no podría negar, en pura caridad, una piedad fraterna; pero también espíritu luciferino, a quien la orgullosa voluntad de trazar su camino, conducirá a la peor rebelión... Su vida atormentada, característica de las agitaciones de su época, ofrece a la meditación dos de los más grandes temas que puedan conmovernos: el drama de una conciencia sumergida de lleno en ese combate espiritual «tan brutal como la guerra de los hombres», dice el poeta, y el drama del hombre genio, llegado solo a la cima, a quien la presión social obliga a dejar traicionar su exigente ideal. De su lucha contra el Angel, Lutero sale jadeante, el muslo dolorido y la cabeza magullada para siempre, pero no consigue la verdadera victoria, la posesión de la paz del corazón mediante la certeza. Y en la trágica batalla que libró durante toda su vida, casi todo, en fin de cuentas, escapó a sus manos; ¡también él como tantos hombres ambiciosos «fue castigado con el éxito» [1] con esa prueba de un juicio inmanente!

Su papel, en la Historia de la Iglesia, fue en muchos aspectos considerable; diríamos que hasta providencial. Del doloroso desgarrón que sufrió la Túnica inconsútil, aunque es cierto que no sólo es él culpable y que aun en el campo católico hay bastantes hombres que deben cargar con la responsabilidad, no puede negarse que Lutero fue el causante, el iniciador, el jefe de grupo, sin cuya acción las cosas no serían como hoy las vemos. Pero también, al enfrentar a la Iglesia dura y trágicamente con sus problemas, la ha obligado a salir del lodo, de las facilidades, de las connivencias, en las que se hundía lo mejor del alma cristiana. Sin él, sin el miedo que suscitó, ¿hubiera comenzado la auténtica Reforma, llevada a cabo en la fidelidad y la disciplina, cuya exigencia tantos espíritus conocían y tan pocos caracteres osaban llevar a término? Dialécticamente, la Iglesia del Concilio de Trento, surge en buena parte de la iglesia de Wittemberg y de la Confesión de Augsburgo. Y vos, maestro Martín Lutero, vos que tan bien conocíais a San Pablo, ¿habíais reflexionado en el terrible sentido que alcanzaban para vos esas breves palabras que un día escribió el Apóstol a los fieles de Corinto: *Oportet haereses esse?* [2]

1. Sobre la muerte de Lutero han corrido las versiones más absurdas y calumniosas. Se contó que se había suicidado por desesperación y remordimientos. Se pretendía que había expirado en medio de blasfemias. El R. P. Grisar pone en guardia a los católicos contra esas leyendas degradantes y desprovistas de todo fundamento.

1. Frase pronunciada por George Sand, a propósito de Talleyrand.

2. Conviene que haya herejes para que aquellos que resistan queden más firmes en su fe. (I. Cor., XI, 19).

VI. EL TRIUNFO DE JUAN CALVINO

¿Conquistará la Reforma Protestante a Francia?

La sacudida luterana había conmovido a todo Occidente. No había nación bautizada que hacia el primer cuarto del siglo XVI no se preguntara más o menos si las nuevas ideas surgidas en Wittemberg no traían una respuesta a los problemas planteados a tantas conciencias, y si no había acaso que buscar la salvación fuera de los esquemas apolillados de la Iglesia romana. Viva señal de contradicción, el heresiarca iba a obligar a una opción formal a quienquiera que reflexionara sobre el drama de la época: sería necesario escoger, en pro o en contra.

De todos los países cristianos aquel para quien la elección podía resultar más decisiva, era sin duda Francia. Con un territorio de 400.000 kilómetros cuadrados, con veinte millones de habitantes en una Europa que apenas superaba los cien, bien organizada en torno a sus príncipes, la monarquía de la flor de lis ocupaba, materialmente, el primer puesto. Preservada desde hacía tiempo de las desolaciones militares —las guerras se desarrollaban en sus fronteras o más allá— Francia vivía próspera; tenía bastante trigo y vino para vender; exportaba también telas, muebles, productos metalúrgicos y libros; sus ferias eran muy acreditadas, sus banqueros rivalizaban con los grandes acaudalados de Alemania o Italia; rodeada por tres mares, comenzaba a desenvolver en el Atlántico una actividad que favorecía el declive del Mediterráneo. Que este reino pusiera al servicio de la herejía su poderío material y todo el vigor de su genio intelectual, y sería la ruina del catolicismo europeo. La suerte de la verdad, como en otras ocasiones, iba a jugarse sobre la vieja patria de Clodoveo.

¿Las circunstancias eran favorables al triunfo de las nuevas doctrinas, como lo habían sido en el mundo germánico? No era asunto tan sencillo. Ante todo, se imponía a la observación un hecho capital: nada recordaba en Francia el anárquico fragmentarismo del Imperio. Por el contrario, el reino de los Valois, restaurado en la disciplina por la férrea mano de Luis XI y después por la dulce prudencia de Carlos VIII y del «Padre del pueblo», Luis XII, aparecía en ese instante como el modelo de esa «monarquía absoluta» a la que más o menos tendían todas las coronas: en la que el príncipe, rodeado de suntuosa decoración, servido por una administración centralizada, reina sobre un pueblo cuyas clases sociales le están estrechamente subordinadas. Educado por su madre, Luisa de Saboya, en la convicción de su innata omnipotencia —«mi César», le llamaba su madre— *Francisco I* (1515-1547) déspota de magnífico humor, trabajaba arduamente en consolidar la autoridad de su corona. La Reforma no se beneficiaría en Francia de la diezmada autoridad de un Emperador electivo y discutido.

Pero el problema podía plantearse. Porque esa Francia, tan sólida en algunos aspectos, andaba aún a la búsqueda de su propia certidumbre en otros muchos. Restaurada de las ruinas de la Guerra de los Cien años, todavía no había tomado, ni volvería a tomar hasta después de un siglo, el papel que ostentara en otros tiempos de guía de las naciones, de «horno donde se cocía el pan de Occidente», como bellamente se decía en la Edad Media. Sufría confusamente por ello. Habíase convertido, de centro en arrabal de influencias. Los dos grandes movimientos de la época se habían desarrollado fuera de sus fronteras: el Renacimiento en Italia y la Reforma en Alemania. Igualmente que su política oscilaba entre las aventuras caballerescas de más allá de los Alpes y el realismo de una paciente unificación territorial, su vida moral y espiritual aparecía como distendida entre las fuerzas vivas de las tradiciones nacionales y las fecundas influencias extrañas. No ignoraba el país que debían darse nuevas respuestas al eterno problema de las relaciones entre el ser y la vida; pero esas respuestas no se formulaban aún. La Francia de Francisco I, tan pintoresca y encantadora, tan excitante para el espíritu, daba ya el espectáculo de una extraña fermentación. Todo en ella parecía posible, puesto que nada se había definido aún.

El fenómeno llamado «Renacimiento» debía producirse allí en los últimos días del si-

glo XV, es decir, con un retraso de cincuenta años con respecto a Italia. Sin ser la única causa de esa transformación, las guerras de Italia habían sido decisivas. De sus brillantes cabalgatas, Carlos VIII y Luis XII trajeron admirables ejemplos y aun maestros, como Fra Giocondo y el Boccador. Rápidamente entraron en acción; los austeros castillos y fortalezas fueron cambiados en sonrientes palacios; en Chaumont, Loches, Blois, Lude y Azay-le-Rideau, los elementos de arquitectura guerrera se transformaban en motivos ornamentales; en Chambord, glorioso monstruo, la fortaleza feudal se cubriría de una decoración enloquecida, copiada directamente de la Cartuja de Pavía. Más tarde, conducida por Francisco I, irrumpió la segunda oleada; en la carroza del vencedor de Marignano, venían el *Rosso*, discípulo de Miguel Angel, el *Primaticio* alumno de Julio Romano, el famoso arquitecto *Viñola* y aun el mismo *Leonardo de Vinci*, quien, instalado a orillas del Loira, apenas se interesó en otra cosa que en la investigación científica. El Palacio de Fontainebleau, en un fausto lleno de misterio, era el cuadro perfecto en que se asociaban, vacilando aun, las contradictorias aportaciones. Hacia el año 30, el clasicismo del Renacimiento francés buscaba aun sus formas; los hombres que llevarían a cabo sus obras maestras eran entonces muchachos de veinte años, *Jean Goujon* (1510-1568), *Pierre Lescot* (1510-1570), futuro constructor de Anet; las influencias nacionales seguían siendo fuertemente poderosas; bajo las pilastras corintias de San Eustaquio de París, se podía reconocer a la vieja construcción francesa; en Troyes, Martín Chambiges concluía en el más puro gótico la catedral, igual que elevaban otros en el mismo estilo la célebre torre de Saint-Jacques en París y la Tour de Beurre en Rouen, mientras que en el Palacio de Justicia de la misma ciudad (1499-1515) y en la basílica de Brou (1511-1536) en los confines bresanos del reino, el flamígero continuaba proliferando en mil decoraciones. Aun duraría largo tiempo ese conflicto de formas, que revelaba otro más profundo: Jean Goujon haría triunfar las arrebatadoras formas paganas de sus gracias y sus náyades en el instante en que su discípulo de veinticinco años, *Germain Pilon* (1535-1590) continuaba fiel a las lecciones de los imagineros del siglo XV. Ese arte del primer Renacimiento era característico de una Francia llena de vida, pero aún desorientada.

Idéntica fiebre creadora se observaba en el terreno de las letras y las ideas. Al mismo tiempo que el renacimiento artístico, había penetrado en Francia el *humanismo*, traído de Italia. Como en la Península, su primer objetivo fue «llegar a la fecunda fuente del genio griego y latino», según constaba ya en uno de los primeros libros impresos, la *Retórica* de Guillermo Fichet. Arrebatados, los mejores espíritus descubrieron su comunidad con las obras maestras antiguas: se lanzaron sobre el griego, devorando en desorden a Jenofonte, Diodoro de Sicilia, Homero y Tucídides. Hacia 1500, París se había convertido en uno de los hogares del humanismo, pero también se habían constituido grupos de fervorosos de las bellas letras en Lyón, Mans, Poitiers, Orleáns, Grenoble y hasta en Fontenay-le-Comte, Cognac, Noyon y Coutances.[1] El movimiento ganaba adeptos en todas las clases: magistrados, profesores, clérigos, burgueses ricos. La Imprenta —cuyos primeros ensayos se habían intentado en Aviñón en 1444, diez años antes de Gutenberg— se había extendido con rapidez. Nicolás Jenson, en 1458, por orden de Carlos VIII había traído de Maguncia la nueva técnica; en 1469, la Sorbona llamó a los especialistas Miguel Friburger de Colmar, Ulrich Gering, de Constanza y Martín Cranz, de Basilea, para crear en su recinto un taller de tipógrafos; poco después, Pierre le Rouge fundaba el suyo, de donde saldría en 1487 la admirable edición del *Mar de Historias;* en 1500, Lyón contaba ya con cincuenta

1. En Rieux, de 1522 a 1527, el obispo Jean de Pins hizo de su palacio un brillante centro de humanismo, al que fueron todos los grandes espíritus como en peregrinación. (Cfr. G. Gormary, *Jean des Pins* Castres, 1933). En Coutances, el obispo Geoffroy Herbert hacía algo análogo. (Cfr. C. Laplatte: *La diócesis de Coutances a fines de la Edad Media,* Coutances, 1950).

tipografías en pleno rendimiento; y bien pronto en París, los *Etienne*, dinastía de impresores, crearían su ilustre empresa. Hacia el primer cuarto del siglo XVI, el libro propiamente dicho e igualmente los innumerables «librillos» de pocas páginas, antepasados remotos de nuestras revistas, llevaban por todas partes ideas y conocimientos. En 1533, podía escribir Rabelais: «Ahora, todas las disciplinas se restituyen a las lenguas instauradas: el griego, sin el cual, debe avergonzarse quien se llame sabio; el hebreo, caldeo y latín.» La influencia de *Erasmo* era considerable en ese mundo efervescente; por doquier se devoran su *Elogio de la Locura*, sus *Adagios*, su *Enchiridion Militis Christiani*. El único maestro francés que surgió en su misma línea fue *Guillermo Budé* (1467-1540), eminente helenista y tan buen historiador como teólogo y filósofo. Nuevos escritores iban a conquistar al público: el amable y sensible *Clemente Marot* (1496-1544) y el truculento, sabio y con frecuencia profundo *Rabelais* (1495-1553) cuyas primeras *Crónicas de Gargantúa* aparecían en Lyón en 1532: uno y otro, escritores aún de transición, no fijos en los cuadros del humanismo clásico, precedían en un cuarto de siglo a Ronsard y Du Bellay, en la «Pléyade», y en cuarenta años a Montaigne. Francisco I, «Padre de las Letras», aunque ignoraba del todo el griego, y tal vez el mismo latín y aun otras muchas cosas, concedió a toda esa viva emulación una protección generosa. El enorme desarrollo de la Biblioteca real bajo su reinado y, sobre todo, en 1530, la fundación del *Colegio de lectores reales* (más tarde llamado *Colegio de Francia*), institución de enseñanza totalmente libre en cuanto a métodos y materias, fueron las brillantísimas señales de esta soberana atención.

¿En qué medida preparaba esta fermentación el terreno a la Reforma? Indiscutiblemente, el humanismo francés —como el germánico y el inglés— se distinguía del italiano por su interés hacia los problemas morales y religiosos: apenas había escritor de esa época que no echara su cuarto a espadas sobre esas cuestiones, aun los poetas de la corte, como Marot, o las grandes mujeres de letras, como Margarita de Navarra. Pero ese espíritu con que se trataban tales materias, ¿favorecería el eventual desarrollo de la herejía? «El espíritu del Colegio de Francia» quería estudiar las letras, la filosofía y las ciencias, sin otra preocupación que la de una libre búsqueda, separándose evidentemente de los rígidos esquemas de la enseñanza medieval y, en este sentido, la fecha de 1530 en que se abrió el célebre instituto, señala claramente el momento de ruptura con la Edad Media; y aun puede decirse que, en cierta medida, el nuevo espíritu recogía algunos aspectos del luteranismo. Mas desde el instante en que el protestantismo se erigiera en dogmatismo, lo esencial del humanismo le sería contrario: basta con leer a Rabelais para convencerse de ello: «Francia no se había emancipado de la escolástica para caer en seguida bajo la tiranía del puritanismo protestante».[1] La tierra trabajada por el humanismo no iba a ser demasiado favorable a la siembra de Calvino.

La tendencia predominante había sido desde el principio la del «humanismo cristiano», cuyos precursores italianos, Marsilio Ficino y Pico della Mirándola, ya nos son conocidos; según Erasmo, la «filosofía de Cristo» parecía resumir las tesis de esta corriente. Verdaderos incrédulos y ateos, no los había en Francia y durante mucho tiempo aun serían menos que en Italia. Algunos paduanos como Pomponazzi o Vicomercato enseñarían en algunos colegios, y aun el último en el Colegio de Francia; un curioso bohemio, Jerónimo Cardan, que se llamaba a sí mismo «pérfido y rabioso detractor de la religión», enseñaba una sorprendente teología astrológica que explicaba la Encarnación por la conjunción de Saturno y el Sol. Pero todo esto no llegaría muy lejos: el único grupo anticristiano inquietante era el de Lyón, reunido alrededor de *Etienne Dolet*, nacido en Orleáns y llegado en 1534 a las riberas del Ródano para preparar en la imprenta de Sebastián Gryphe, sus *Commentarii linguae latinae*, compuestos en forma de diccionario, atacaban tanto a los dogmas de la Iglesia como

1. *Manual de literatura francesa*, de Brunetière, p. 75.

a las doctrinas erasmistas, excesivamente conformistas a los ojos del decidido ateo.

Los mismos ataques de Dolet probaban el carácter cristiano del humanismo verdadero, el profesado por Guillermo Budé, y aun Clemente Marot y otros importantes intelectuales. Acariciaban un sueño semejante al desarrollado por Erasmo y al que acababa de exponer Tomás Moro, en 1516, a través de la grata ficción de su *Utopía:* apoyarse en la naturaleza humana, en lo que hay en ella de chispa divina, aspiración a la belleza y a la verdad, injertar en ella la gracia y realizar así una religión acogedora —tal vez excesivamente acogedora—. Reducíase la aparente contradicción entre la fe y la vida, pero, ¿no ocurría eso a costa de la solidez de los dogmas? Había en este humanismo cristiano de antes de 1535, inquietantes elementos que podían, inconscientemente, facilitar el camino hacia la herejía: pero todavía no se trataba sino de tendencias poco claras y equívocos mal señalados.

Como en Alemania e Italia, los humanistas eran —en el sentido más amplio de la palabra— unos «reformadores». Quiere esto decir, que, sin pensar de ninguna manera en romper con la Iglesia y con Roma, deseaban en el seno de aquélla profundos cambios. Criticaban todos con violencia, a imitación de su maestro Erasmo, los vicios y escándalos de que la sociedad eclesiástica daba tantos ejemplos. Adolecía especialmente de esa especie de perversión de la piedad que con demasiada frecuencia suplantaba a una vida interior, con esa religión excesivamente formal y anclada en el memorismo. Pero, al criticar con un vigor frecuentemente exagerado, tales abusos, ¿no conmovían los humanistas las bases mismas de la Iglesia? Tal problema era en Francia idéntico al del Imperio y otros lugares.

Nada hay más significativo, con respecto a este punto de vista, que el caso de Rabelais.[1] El antiguo franciscano, convertido en benedictino en Ligugue, después en canónigo de San Mauro y por fin cura de Meudon, ha sido muchas veces presentado como un notorio blasfemo, un naturalista y un pagano. No es posible, tras la magistral demostración de Lucien Febvre, atenerse al superficial retrato de un Rabelais anticristiano y ateo: sabemos lo que había de realmente cristiano en este satírico burlón, que fue capaz de lanzar, como en un juego, el juicio más terrible contra los racionalismos y materialismos futuros: «Ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma» y a quien cualquier cristiano agradece ese consejo profundísimo que nos da al hacer hablar a Gargantúa a su hijo: servir, amar, confiar en Dios «y por una fe formada de caridad, unirte a El, de manera que jamás estés desamparado ante el pecado». Pero es igualmente indudable que las acerbas críticas, frecuentemente más que groseras, con las que fustigó a los clérigos, las burlas pérfidas con que atacó a tantos dogmas fundamentales, abastecieron el arsenal de los enemigos de la Iglesia, fueran protestantes o ateos: así, Dolet reeditará clandestinamente a Rabelais, arreglándolo a su modo, para servirse de él como de una antorcha.

¿Quiere esto decir que la Iglesia en Francia estaba exenta de reproches? De ninguna manera: lo era ni más ni menos que en otras partes. Las requisitorias oídas por doquier contra la rapacidad e indignidad del alto clero, la ignorancia y la mala conducta del bajo, excesivas en cuanto que se prestaban a generalizaciones abusivas, eran sin embargo muy profundas. El régimen de la encomienda, acentuado por el Concordato de 1516, que ponía los beneficios eclesiásticos bajo la dependencia del rey, estaba por lo menos tan extendido en Francia como en Alemania:

Niños recién nacidos, según costumbre
tienen ya obispados y dignidades;
y les basta gozar de buenas prebendas
sin decir misas, horas, vísperas ni salterios...

1. Cfr. la apasionante obra de Lucien Febvre: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais,* citado al principio de las notas bibliográficas. La refutación de ese libro por Paulette Lenoir, *Algunos aspectos del pensamiento de Rabelais* (París, 1953) es poco convincente: la autora hace de Rabelais un heraldo del marxismo. La tesis del ateísmo de Rabelais había sido expuesta con mayor seriedad por Abel Lefranc.

Así había cantado el burlador Gringoire. Y eso no era menos verdadero a comienzos del siglo XVI, sin que necesitemos remontarnos más lejos. Lo más grave era que la indiferencia del alto clero comendatario para con sus deberes, traía consigo un general descenso en el bajo clero, y la fe y la práctica piadosa se debilitaban en diversas partes de Francia. En 1553, escribirá el jesuita Broet que, muy cerca de Burdeos «el culto divino y la doctrina están oscurecidos por tinieblas» y que los habitantes «viven como las acémilas». Por lo que toca al clero regular, los crueles rasgos con que lo pinta Rabelais no eran del todo injustos: si es cierto que en Cluny, Fontevrault y Saint-Germain-des-Prés y en otros lugares, vivían comunidades edificantes, en otras muchas casas, el espectáculo que daban los religiosos era menos digno de respeto. También entre ellos el sistema de la encomienda llevaba a los errores más perjudiciales: en San Benigno de Dijon un niño de once años era nombrado prior claustral y panetero de la abadía, es decir, encargado de la alimentación tanto espiritual como material de los monjes. No carecerán de fundamento las críticas formuladas contra el clero en los folletos divulgados por agentes protestantes.

De esta manera, aunque con menos diafanidad que en Alemania, la Reforma podía encontrar en muchos aspectos, en Francia, terreno bastante abonado. Y sin embargo, no triunfaría aquí. ¿Por qué? Qué obstáculos se opondrían a su desarrollo? La respuesta más corriente y también la más simple, se reduce a una palabra: el Rey. Verdad es que por cuanto representaba su tradición y fidelidad, la corona «cristianísima» de los descendientes de San Luis, estaba muchísimo más asociada a la Iglesia que las de los pequeños príncipes alemanes. Más aún: es igualmente cierto que, desde el Concordato de 1516, el soberano francés no tenía interés alguno en rechazar un sistema eclesiástico del que resultaba ser un engranaje y un beneficiario: sobre esa evidencia se fundaba la política regalista y galicana del canciller Duprat y de Luisa de Saboya.

Pero sería injusto asegurar que si Francia no es protestante se debe únicamente a que sus reyes no lo han querido. Es profundamente verdad que ha sido el mismo pueblo francés quien no lo ha tolerado. «Mientras por todas partes en Europa —escribe Baudrillart[1]— la masa del pueblo se deja vencer, y recibe indiferente, por sorpresa o por fuerza, la Reforma de las manos ávidas y brutales de sus jefes, la masa del pueblo francés no se deja ni seducir ni vencer. Defiende su fe contra todo enemigo, por todos los medios y hasta la impone a su rey». Y concluye con razón el cardenal: «es ésta una de las páginas más grandiosas de una historia tan fecunda en rasgos generosos».

Pero, ¿por qué resiste así el pueblo francés? Tal vez porque inconscientemente sabe que la fe católica está unida, de un modo íntimo, a su conciencia nacional. El asidero de una religión que recibía al hombre desde su nacimiento y no le abandonaba hasta su muerte, dejándose sentir en todos los aspectos de su vida privada, de su trabajo y de su vida pública, no era más fuerte en Francia que en Alemania, pero se dejaba sentir allí con mayor profundidad. Salvo en la Renania y en Baviera, el Cristianismo se había abandonado a los viejos fondos germanos, de tribu y paganos, y no se unía estrechamente a la misma esencia de Alemania. Pero en Francia, las tradiciones católicas habían arraigado tan sólidamente en el alma popular que, cuando se produzcan las primeras manifestaciones iconoclastas de la Reforma, la misma masa del pueblo reaccionará bruscamente contra los destructores de sus imágenes. A pesar de todos sus defectos y limitaciones, la piedad era extremadamente viva en Francia, y los ataques, lejos de disminuirla, la acrecentarán más aún. La costumbre del Rosario, del Vía-Crucis, la devoción a la Pasión y a la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen —esta última preconizada por la Sorbona—, exaltaban a las almas. Hay que darse cuenta de esos

1. *La Iglesia Católica, el Renacimiento, el Protestantismo.* — La advertencia, verdadera en un aspecto general, precisa algunas reservas en el caso de Ginebra donde, por razones que más adelante veremos, el pueblo libre parece haber deseado la vuelta y la dictadura de Calvino.

sentimientos para medir la resistencia que el protestantismo hallará en Francia cuando quiera persuadir al pueblo creyente de que debe deshacerse de sus viejos y queridos santos, de sus peregrinaciones y de sus antiguas fórmulas de piedad.[1]

Por fin, tenemos que hacer notar un último dato: el francés no sentía hacia la Iglesia italiana y hacia Roma aquel furor sordo, racial, que hemos podido observar en Alemania. La iglesia galicana se había enfrentado en diversas ocasiones con los Pontífices; Luis XII había corrido el riesgo de un Cisma contra Julio II.[2] Y esa constante veleidad de independencia, anuncio del galicanismo del Gran Siglo, estaba tan arraigada en la conciencia nacional que en plena guerra de religión, en el vigor de la Liga, en 1586, veremos a la Asamblea del clero francés hablar de suprimir una Bula pontificia porque la intervención del Nuncio iba contra los privilegios de la iglesia galicana. Pero esos debates y querellas, aparecían encuadrados en la más sólida fidelidad. Los católicos de Francia, aun cuando se rebelaban contra la autoridad pontificia, no soñaban en el fondo con conmover sus bases. «La prueba está —dice un espiritual embajador de Venecia— en que no hay otro pueblo en el mundo que pida a la Santa Sede tantas dispensas, privilegios y demás autorizaciones.»

Francia, en definitiva, no era terreno favorable a la Reforma. A pesar de tan flagrantes faltas del mundo clerical, nunca sería protestante. Si permitió que el protestantismo ganara terreno en sus confines, fue por esa inercia propia de mayorías seguramente establecidas, demasiado confiadas en su sistema, en sus fuerzas legales y en el gobierno, cogidas de sorpresa más o menos por minorías audaces. Pero la reacción profunda de la conciencia nacional se opondrá al desarrollo de la herejía. Sucederá en Francia exactamente lo contrario de lo ocurrido en Alemania, donde sólo el luteranismo había logrado dar a la masa amorfa y caótica un alma colectiva. La forma francesa de la Reforma protestante, suscitada por un francés, según criterios e ideologías profundamente franceses, por su lógica y universalismo, arraigará fuera de Francia; pero en la misma Francia, sólo parcialmente llegará a implantarse.

Un humanismo evangélico: Lefèvre d'Etaples y el Grupo de Meaux

Hacia 1515, en el reducido medio de intelectuales franceses que trabajaban por aclimatar el humanismo en su país —hombres graves, piadosos, muy distintos de aquellos paganos italianos que se llamaban Lorenzo Valla y el Panormita— rodeaba de una unánime y afectuosa admiración a un anciano sacerdote, de talla exigua y finos rasgos de ratón de archivos, y cuyas cualidades de alma parecían superar a los eminentes méritos de su espíritu. Se llamaba *Jacques Lefèvre*, había nacido (1455) en Etaples, en Picardía, y desde su juventud se había

1. Menos cierto era esto entre la burguesía y sobre todo en sus elementos más ricos y avanzados, en general partidarios de una religión razonable, ensanchada, una especie de humanismo cristiano; pero también había entre ellos medio incrédulos y fieles más que tibios. Por lo que toca a la nobleza adicta a la fe tradicional en su mayoría, sólo más tarde dará a la herejía a algunos de los suyos y esto por razones en las que bien pronto intervendrá la política.

2. La Pragmática Sanción de Bourges dormitaba. Era como una herramienta empaquetada, pero de vez en cuando se la sacaba y se la enlustraba. Traicionado por Julio II, su aliado, Luis XII blandió el instrumento que sólo había servido a sus predecesores —más finos jugadores— para atemorizar a Roma. Pero él se sirvió de la Pragmática a fondo: rompió las relaciones con el Papa y rogó al Nuncio (un gran hombre, conciliador) que saliera del reino. En 1510 hubo en Tours y Orleáns asamblea del clero y de las universidades, violentamente hostiles al Papa. La «Santa» Pragmática fue, por distintos decretos, restablecida en todo su rigor (lo que prueba que en ocasiones haba caído en olvido). Escritores asalariados sostienen la política real: los unos (el Alcalde de Berges y Bouchet, por ejemplo) escriben sabios —y pesados— tratados; otros —como Gringoire— componen sátiras ligeras e hirientes. Luis XII reunió en Pisa un concilio «reformador» que suspendió al Papa, que moría poco después.

entregado incansable a los puros goces del conocimiento. Todas las ciencias le apasionaban, sobre todo las matemáticas y las filosofías antiguas. Después, había pasado poco a poco de las ciencias profanas a otras más altas. «Durante mucho tiempo —decía él mismo— me he dedicado a los estudios humanos y apenas he gustado con el borde de mis labios los estudios divinos, porque son augustos y no deben tratarse temerariamente. Pero ahora, desde la lejanía, ha herido mis ojos una luz tan brillante, que las doctrinas humanas me parecen tinieblas en comparación con los estudios divinos, y éstos me parecen exhalar un perfume, a cuya dulzura nada iguala en la tierra». Y, para mejor consagrarse a percibir este maravilloso perfume, se había retirado durante ocho años al convento de Saint-Germain-des-Prés, a la entrada de París, cuya reforma había comenzado su discípulo, el Abad Briçonet.

La irradiación de este hombrecillo tímido y endeble —este «homúnculo», decía él mismo sonriendo— era prodigiosa. A él acudían las mejores inteligencias de la época, entre ellos algunos personajes considerables: el sapientísimo Guillermo Budé, el hebraizante Vetable, Guillermo Farel, el ardiente delfinés, Josse Clichtove, llegado de los Países Bajos, el célebre predicador Gerard Roussel, limosnero de la inteligentísima princesa Margarita, y Pedro Caroli, Michel d'Arande y hasta el propio confesor del Rey, Guillermo Petit. Todo este cenáculo, en torno al pequeño *Faber Stapulensis*, friolero en su toga, se reunía para escuchar su palabra. Sabíase que el gran Erasmo le había mostrado gran estima; sostenían una correspondencia frecuente, pero no siempre estaban de acuerdo: el holandés reprochaba al picardo el entregarse demasiado a la ascesis monástica y a la especulación mística; y se le contestaba que él perdía demasiado tiempo en estudiar las antigüedades y que su ironía, excesivamente acre, era indigna de un verdadero cristiano.

Verdadero cristiano lo era él, Jacques Lefèvre d'Etaples, hasta lo más hondo de su ser. Símbolo vivo de todas las inquietudes que bullían en sus contemporáneos, soñaba con una fe nueva, pura, que saltara sacada de las fuentes vivas y que renovara todo lo que tuviera que ser renovado en esa Iglesia a la que ni por un instante pensaba ser infiel. Apasionado de los Santos Padres, especialmente de San Ignacio de Antioquía y de San Policarpo, lo era también de los Victorinos medievales, para quienes «el amor iba siempre más lejos que la razón» y de Ruysbroeck y las visionarias Matilde e Hildegarda; y resumía gustosamente lo esencial de su doctrina espiritual, en el célebre aforismo de San Pablo. «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí». Preconizaba en la práctica una Reforma realizada en la Iglesia, por la Iglesia, reforma intelectual que substituyera a la escolástica degenerada, por una teología positiva, fundada en el estudio de la Escritura y de los Padres, e igualmente una Reforma moral y disciplinaria que pusiera término a los clamorosos abusos. ¿Por qué medios debía realizarse esa Reforma? Por una vuelta del alma fiel a la verdad de Cristo, por una penetración del Evangelio en todas las conciencias.

Lefèvre d'Etaples confiaba a la Escritura, a la palabra santa, muchos años antes que Lutero, la oportunidad de una renovación indispensable. Había editado el *Salterio* en 1509 y en 1512, las epístolas paulinas. Este *evangelismo* de sabios y humanistas confiaba a la vez en la naturaleza humana redimida y en la fuerza incalculable del mensaje de Cristo.

Tuvieron ocasión Lefèvre y sus discípulos de experimentar tales ideas. En 1516, uno de los más importantes miembros del Grupo, *Guillermo Briçonnet*, recibió el obispado de Meaux. Hijo de un ministro de Carlos VIII, que después de enviudar se había hecho eclesiástico y obtenido el arzobispado de Reims y el capelo cardenalicio, sin hablar de una buena media docena de beneficios cuantiosos, mostraba más preocupación por las almas que por las prebendas. En Lodève, su primer obispado, y después en Saint-Germain-des-Prés, aplicó los mejores principios. Durante una estancia en Roma conoció el fervor de los oratorios del «amor divino» y el ambiente que, en torno a Carafa y a San Cayetano, trabajaba para forjar para la Iglesia unas nuevas armas. Briçonnet era un alma elevada y pura, cuya piedad y unción ha-

cen pensar en San Francisco de Sales. Tenía de su papel la más noble concepción: «el ministerio episcopal es del todo evangélico —decía—. El obispo es un ángel enviado por Cristo, encargado de su mensaje, y que cumple el oficio de los ángeles, purificar, iluminar y hacer perfectas a las almas».

Briçonnet tomó con energía el cargo de purificar a su mediocre diócesis. Las doscientas parroquias fueron divididas en veintiséis sectores o «estaciones»; a cada una destinó a un predicador, especialmente encargado de trabajar lo mejor posible aquella tierra tanto tiempo en barbecho. Fueron prohibidos los juegos públicos y bailes, frecuente ocasión de libertinaje; los sacerdotes poco ejemplares o poco dedicados a sus ovejas fueron severamente llamados al orden. Algunos franciscanos, mejores recaudadores que predicadores, se vieron expulsados de sus diócesis. Claro que tales medidas no iban a agradar a todo el mundo. Las denuncias contra el demasiado emprendedor obispo llovieron en las altas esferas.

El pequeño grupo de Saint-Germain-des-Prés se trasladó junto a él, con Lefèvre d'Etaples a la cabeza. Briçonnet, sabiéndole en dificultades con la Sorbona, le llamó en 1523 y le hizo su vicario general. Gerard Roussel era el tesorero capitular. Pedro Caroli, canónigo de Sens, y el antiguo principal del colegio parisién, Marcial Mazurier, se entregaron ardientemente a la renovación de la teología. El *Grupo de Meaux* se convirtió en un cenáculo de piedad y trabajo apostólico —un poco a lo Port-Royal y un poco a La Chosnaie en los tiempos de Lammenais—, en el que se preparaba el rejuvenecido Cristianismo soñado por tan excelentes almas. La influencia de este vivo equipo desbordaba con mucho el marco de la diócesis: los Du Bella, en París y Mans, Lenoncourt, en Châlons, Sadolet, en Carpentras, y ¡cuántos otros obispos favorecieron a este movimiento! Por mediación de su hermana Margarita y de su madre Luisa de Saboya, Francisco I entró en relaciones con Briçonnet, su amigo queridísimo, y con todo el grupo: ellos le incitaban a nombrar para las sedes vacantes a prelados enfervorizados por la nueva cruzada.

¿Qué podía haber en este evangelismo, tan noble y generoso, de sospechoso e inquietante? ¿El equívoco de las fórmulas, o cierta ligereza en las bases teológicas? Lefèvre d'Etaples publicó en 1523, con gran éxito, su traducción francesa del *Nuevo Testamento;* en el prefacio podíanse leer frases como ésta: «Ha llegado el tiempo en que Nuestro Señor, única luz, verdad y vida, quiere que su Evangelio sea predicado con pureza por todo el mundo, a fin de que no se desvíe más por otras locas promesas o criaturas y toda clase de tradiciones humanas, que no pueden salvarle». Un católico admitía fácilmente semejantes principios. Pero ¿duraba el acuerdo cuando se leían, en el comentario a las Epístolas de San Pablo (1512), consejos como éstos: «espera tu salvación en solo la fe de Cristo... Tu salvación no está en tus obras, sino en las obras de Cristo. Tú no puedes salvarte; Cristo te salvará; no tu cruz, sino su Cruz»? ¿No se piensa automáticamente en otro reformador que ocho años después mantendrá tesis semejantes, aunque en distinta perspectiva? Lo mismo ocurre cuando Lefèvre denuncia la «loca piedad» que se enseñaba al pueblo en lugar de la doctrina; la mediocridad de ciertas plegarias y devociones, o cuando gritaba: «¿De qué me sirve ayunar en nuevas cuaresmas?» ¿No recogía, sin saberlo tal vez, y desde luego, sin querer, una corriente que en otras partes separaba violentamente a las almas de sus devociones, de las oraciones tradicionales, de los ayunos y de tantas otras cosas? ¿Y qué terreno se pisaba cuando se leían palabras como éstas: «Si tú crees que Jesucristo ha muerto por ti y por borrar tus pecados, así es...?»

De esta forma, la doctrina del Grupo de Meaux, que en el espíritu de sus formuladores era totalmente católica, envolvía peligros de los que no era el menor la tendencia a promover una religión enteramente personal, en la que la Iglesia no tenía intervención alguna; una religión capaz, sin duda, de satisfacer a almas elevadas, pero no de proporcionar a todo un pueblo ansioso de respuestas y de Reforma, una simple y sólida dirección. En tiempos más apacibles, el Fabrismo, el evangelismo humanista, hubiera podido ser útil, un poco a la manera en que des-

pués lo será el Salesianismo; pero ¿no sería peligroso en esa grave encrucijada de la historia?

Fue cosa fácil a los adversarios de Lefèvre, Briçonnet y sus amigos servirse de algunos equívocos de su doctrina para atacarlos. Como sucede en tal clase de asuntos, no se les combatió en lo esencial, en la anfibología de sus tesis teológicas, sino en cuestiones subsidiarias; la supresión de cuestaciones y estipendios de las Misas; el empleo de la lengua vulgar en la liturgia (en Meaux se leía la Epístola y el Evangelio en francés) y especialmente las críticas acumuladas contra las desviaciones en el culto de los santos. La ofensiva fue conducida por la Sorbona, esa Sorbona a la que iba a zaherir Rabelais en sus primeros libros, y en la que no había más que inofensivos como «Maestro Janotus de Bragmardo», buenos para ir a reclamar a Gargantúa las campanas de Notre Dame, puestas por él al cuello de su jumenta. Hallábase entonces al frente de la Facultad de teología *Noël Beda* (o Bedier), antiguo rector del austero Colegio de Monteagudo, del que con justicia se ha podido decir que era «hombre entero e indómito, de costumbres íntegras, insensible a los ataques e indiferente a los medios».[1] Sólidamente instalado en las bases teológicas que le parecían indiscutibles, aborrecía cuanto de cerca o lejos pareciera una innovación. Por primera vez, hacia 1518, había fustigado seriamente a Lefèvre, culpable de atreverse a imprimir que, en el *Evangelio*, María de Magdala, María la hermana de Marta, y la pecadora perdonada, son tres personajes distintos y no uno, como aseguraba —según se decía— la tradición. Y a partir del momento en que el grupo de Meaux adquirió importancia, Beda y todos los de la Sorbona, y todos los «teologastros», juraron terminar con él.

La situación, en efecto, evolucionaba rápidamente. Hacia 1520, el luteranismo había empezado a infiltrarse en Francia: un luteranismo cuyo vocabulario presentaba tan extrañas consonancias con el de las Misiones de Meaux. El célebre y anónimo autor del *Diario de un burgués de París* señalaba —exagerando— que «la mayor parte de Meaux está infectada por la falsa doctrina de Lutero, y el llamado Fabry (sic) es la causa de dichos embrollos». A partir de 1521 intervino el Parlamento en el asunto: un tribunal real, de cuyos miembros eran clérigos la mitad. Tanto como la Sorbona, el Parlamento estaba decidido a cerrar el camino a la herejía y, al mismo tiempo, a esa especie de vanguardias de Lutero, como parecían ser los evangelistas de Meaux. Dentro del mismo grupo surgieron divergencias: el escriturista Clichtove se separó, después de una viva discusión con Lefèvre en la que aquél sostenía que «el sentido sublime de las *Sagradas Escrituras* no podía entenderse sin la ayuda de los comentarios de los doctores ortodoxos». Produjéronse enfadosos incidentese; en las iglesias de Meaux fueron rotos los carteles que contenían las oraciones a la Virgen y a los santos. Briçonnet se alarmó. Un decreto del Parlamento prohibió la publicación de libros religiosos sin autorización oficial. Abríase la época de la represión, en coincidencia con los años dolorosos del cautiverio del rey, apresado en Pavía, y en los que la regente, Luisa de Saboya, se apoyaba en la Sorbona y el Parlamento, fuerzas de orden... Fue arrestado un dominico demasiado atrevido; un franciscano, ejecutado en Grenoble; y en París, un agustino, Jacques Pavannes, que se decía discípulo de Lefèvfre d'Etaples. Denunciado en 1525 por los franciscanos, el viejo evangelista no esperó el arresto de la Sorbona; huyó a Estrasburgo con Roussel y no volvió a Francia hasta que, avisado por su hermana, el Rey ordenó sobreseer las pesquisas.

Tal fue el fin del Grupo de Meaux. Una bula de Clemente VII fulminó a los evangelistas más audaces. Briçonnet se sometió. Lefèvre, tras haber sido durante cierto tiempo bibliotecario del Rey y aun preceptor de los príncipes, se retiró a Nerac, junto a su protectora Margarita, donde debía morir a los ochenta y dos años (1537), asegurando que nunca había querido separarse de la Iglesia, pero sin desear a un sacerdote en sus últimos momentos. Diverso fue el destino de sus discípulos: los unos permanecieron firmes dentro de la Iglesia, como Clich-

1. Pierre Gaxotte en su *Historia de los Franceses*.

tove, Roussel, que llegó a obispo de Oloron, y Miguel de Aranda, que ocupó la sede de Saint-Paul-Trois-Châteaux; por el contrario, Farel y Vatable se pasaron al protestantismo, el primero para ocupar allí un puesto considerable; Caroli, después de vivir junto a Calvino, volvió a la fe católica.

Así concluyó esta tentativa, estimable en tantos aspectos y por tantos otros inquietante, para llevar a cabo, pacíficamente, en el interior de la Iglesia, una Reforma capaz de contrarrestar a la de Lutero. Había fracasado el evangelismo humanista: tal vez porque sus caudillos no eran más que intelectuales, demasiado tímidos, poco preparados para arrastrar a las muchedumbres; no podían compararse con el vigoroso agustino, agresivo, lleno de savia popular, que inflamaba a Alemania: sólo se le parangonaba esa espada de acero cortante que mañana sería Calvino. No era el momento de las discusiones sutiles ni de las aspiraciones místicas, sino de las órdenes tajantes, de las firmes resoluciones.

¿Puede decirse que esta «prerreforma» —de hecho anterior a la de Lutero— señalaba el comienzo de la Reforma herética en Francia? Algunos protestantes (sobre todo Doumergue) han pretendido hacer de Lefèvre y del Grupo de Meaux su vanguardia en tierra francesa. Esto supone atentar expresamente contra el mismo Calvino o contra Farel, que nunca consideraron a los «fabristas» como precursores de su iglesia. «El imparcial examen de los escritos de Lefèvre —escribe con toda justicia un historiador protestante[1]— debe relegar al dominio de la leyenda tendenciosa cuanto se haya podido decir a favor de una verdadera adhesión de Lefèvre a la Reforma y a sus principios teológicos». Mas puede ser que en esos *embrollos* de que hablaba el burgués parisino, el evangelismo haya trabajado, candorosamente, en pro de otras doctrinas, abriéndoles el camino.

1. Franz Wendel en su notabilísimo *Calvino*.

La primera Reforma francesa

Las nuevas doctrinas llegaban del Este y pronto suplantarían al dulce misticismo reformador de Meaux. «La llave de la herejía está hecha con fino hierro alemán», diría una farsa representada en Rouen en 1535: esto no era del todo verdad, porque el paletón francés del maestro Juan Calvino debía remover un singular pestillo. Pero está fuera de duda que el «fabrismo» no hubiera tenido gran influencia en los destinos religiosos de Francia si no hubiesen existido y proliferado Lutero y Zwinglio.

Las tesis luteranas entraron en Francia en 1519, después de la «Disputa de Leipzig» entre Juan Eck y el agustino. Resulta interesante observar que los primeros escritos del fraile rebelde llegaron a París por la vía más oficial y con las mejores intenciones del mundo: la Sorbona, seleccionada entre las Universidades que debían juzgarlos. Sus maestros examinaron esos escritos con cuidado, con tanto cuidado que aun algunos de ellos les tomaron gusto: por ejemplo, Luis de Berquin, amigo de Lefèvre y Briçonnet.

Pronto llegaron por otros medios las inquietantes tesis. De Francfort, de Basilea, de Nuremberg y Estrasburgo llegaban los vendedores con sus banastas llenas de escritos subversivos: «Hemos enviado seiscientos a Francia y España —escribía Froben, el gran editor de Basilea—; se venden en París, y aun los doctores de la Sorbona los leen y aprueban.» Lutero era entonces discutido, pero no estaba aún condenado; cuando lo fue, tanto en Roma como en París, ese fructuoso comercio se convirtió en sagrado contrabando. Se le pasaba bajo capa, vendíase en las trastiendas, en pequeños opúsculos, sin nombre de autor ni impresor, que propagaban la doctrina de Wittemberg. En 1523 extendíase por Francia la primera traducción francesa de una obra luterana. *La Somme de l'Ecriture Sainte*, impresa por Wolf en Basilea. Pero, más que los tratados dogmáticos, lo que repartían los propagandistas eran los libelos «contra el poder del Papa y contra las ordenanzas y ceremonias de la Iglesia», como dice el famoso burgués anónimo, cuyo «Diario» evoca estos sucesos: la *Cautividad de Babilonia*, los

sermones *contra las Indulgencias* fueron muy leídos por los franceses descontentos.

El primer ambiente contaminado fue el de los humanistas amigos de Erasmo y de Lefèvre d'Etaples. Comentábase allí con pasión el tratado sobre la *Libertad del cristiano*, el *De servo arbitrio* (respuesta a Erasmo) y otros; aun las almas piadosas saborearon el *Libro de la verdadera y perfecta oración* y la *Exposición del Magnificat*. Así se infiltraba, sin apenas notarse, lo esencial del pensamiento luterano. Basta leer al Rabelais de los primeros libros, para sentir el paso de «vientos luteranos»: Gargantúa dice que «todo verdadero cristiano ora a Dios y el Espíritu ruega e intercede por ellos», y Pantagruel responde un desdeñoso «nada menos» cuando Grangousier le pregunta si los monjes no son útiles al mundo por sus oraciones: pasajes en los que parece verse una lectura del maestro alemán de la Reforma; y aun en la carta gigante de Gargantúa a Pantagruel, en el segundo libro, ¿no hay un pasaje de un sermón luterano claramente señalado?

Y bien pronto a esos pequeños grupos de luterófilos doctos se unirían otros, reclutados en medios más humildes; para éstos, la segunda oleada, la del zwinglianismo, más radical, vino a reforzar todo lo que había de revolucionario y anárquico en el luteranismo. Las nuevas tesis traían una respuesta a muchas de las preguntas que se hacían estas gentes simples, clérigos o artesanos, mal consolidados en la doctrina, y cuyo sentimiento religioso se exaltaba a la vista del desorden de la Iglesia: pero eran incapaces de ver el peligro. Muchos, en aquel clima de Cristianismo mórbido que había sido el del siglo XV, estaban penetrados de la idea de una expiación, de una purificación necesaria: y cuando conocieron el dogma de la justificación por la fe, les suscitó una sombría pasión. Otros, menos desinteresados, interpretaron las afirmaciones luteranas a la manera de Karlstadt o los anabaptistas, hallando en ellas argumentos para sacudirse la tutela del clero y de los nobles, para no pagar los diezmos y reclamar el reparto de las tierras abaciales. Un pueblo sencillo se encontró penetrado por la Reforma, grupos de artesanos, *gens meschaniques*, como entonces se decía, cardadores de lana, tejedores, tipógrafos, «sacacuartos» de diversas clases, a los que la evolución capitalista ya abrumaba e irritaba el aumento del coste de la vida. Por el contrario, los campesinos, fieles al culto de sus santos, no se dejaron envolver por las nuevas doctrinas. Y en el bajo clero había, a la vez, elementos cuidadosos de fe viva, de religión más pura, y toda una serie de sacerdotes y frailes de vocación vacilante que sintieron gran alegría al hallar un pretexto para tomar mujer: el primero fue, en 1522, un tal François Lambert, fraile menor de Aviñón, que arrojó su hábito al Ródano y se fue hasta Wittemberg para casarse.

Hacia 1530 la católica Francia estaba como incrustada de pequeños núcleos «luteranizantes»; París veía constituirse una iglesia reformada con residencia en el Barrio Latino. Meaux, como ya hemos visto, fue contaminada en los tiempos de Lefèvre, y más aún tras su partida. En Picardía, Noyon y Amiens; en el Nordeste, Metz, Bar-le-Duc, Châlons-sur-Marne y Vitry; en el Sudeste, región en la que sobrevivían comunidades valdenses y donde Guillermo Farel actuaría, Lyón, Grenoble, los valles del Mateysine y del Champsaur; al Oeste, la región de Alençon y la Normandía, «verdadera pequeña Alemania», en frase de Bucero, con algún excesivo entusiasmo; en el Sudoeste, la vieja tierra de los albigenses, diversos puntos, de Castres a Nimes y, por supuesto, el reino de Navarra: tales eran, antes de que se zanjara la cuestión, los lugares en que podían localizarse los «malpensadores» de la Reforma. La Bretaña y la Auvernia no contaban con ninguno.

Todo esto permanecía confuso: en primer lugar para quienes consideraban desde fuera aquella fermentación. «No se hace distinción alguna entre erasmistas, luteranos y anabaptistas», escribirá todavía en 1533, de París, Juan Sturm a Bucero. Y el primer *protestante* de cierta importancia que suba a la hoguera, Luis de Berquin, será condenado, no en nombre de Lutero, sino en el de Erasmo. Y aun en el mismo campo de quienes defendían las ideas nuevas no estaba todo claro. ¿A qué doctrina se atenían? No se sabía bien: entre Lutero, Zwin-

glio, Bucero, Erasmo, Ecolampadio y Lefèvre no se decidía la elección; todavía no existía un credo «protestante». Con respecto a la Iglesia, las posiciones eran de lo más variado: desde el reformismo evangélico, un poco ingenuo, a la manera de Meaux, hasta las violencias anabaptistas y los exterminios de estatuas. Llamábanse solamente «buenos cristianos», mejores que esos católicos devotos de las reliquias y postuladores de indulgencias, cuya conducta era con frecuencia tan poco edificante. Cada uno se formulaba más o menos su pequeña doctrina personal, lo que ocurrirá todavía durante cierto tiempo. Los puntos en que generalmente se estaba de acuerdo eran que sólo la *Biblia* contenía la verdad de la Revelación —«ninguna otra hay que no sea engaño»—, que el supremo sentido de la *Sagrada Escritura* pertenecía a los sencillos, «como habían sido los apóstoles, pobres pescadores sin letras», que toda la disciplina eclesiástica, los ayunos e indulgencias, «eran invenciones del diablo», y que la misa era, según Zwinglio, «una horrible blasfemia». Pero estas convicciones negativas no constituían un cuerpo de doctrina capaz de imponerse al país.

Algunos hombres, sin embargo, se dieron cuenta de que si la Reforma quería triunfar en Francia le era necesario adoptar otros métodos. De esos hombres, el más notable fue sin duda el joven maestro de la Sorbona, *Luis de Berquin*, cuyo interés por las tesis luteranas le había inducido a convertirse a ellas y traducir el panfleto de su nuevo maestro en respuesta a la bula pontificia; erasmista de espíritu valeroso, perito en el manejo de las ideas, publicista excelente, cuyo pensamiento conocemos a medias por haber sido quemados sus escritos, este hombre hubiera conseguido realizar la síntesis del evangelismo místico de Lefèvre, el humanismo crítico de Erasmo, el espíritu organizador de Zwinglio y la aspiración teológica de Lutero: de él hubiera podido nacer un protestantismo francés; pero su prematura muerte —como veremos— puso fin a ese sueño.[1] Por lo que toca al otro, *Guillermo Farel*, fue un hombre tumultuoso, vehemente y combativo, que, formado en el cenáculo de Lefèvre, lo abandonó bien pronto para lanzarse a las más rudas batallas; rozó el anabaptismo, ensalzó a Karlstadt y a Zwinglio, se entregó con frecuencia a sacrílegas manifestaciones, arrojando un sagrario al agua, derribando la cruz de una capilla y llegando a arrancar una Hostia consagrada de las manos de un sacerdote; pero, astuto y gran organizador, dio en 1524 una primera «confesión de fe» francesa, y más tarde un reglamento para la liturgia del culto. Su acción en Francia, en aquel momento, fue mínima. Inquieto por la repercusión de sus gestos y casi llevado a la ejecución tras una vana tentativa en Montbeliard, huyó a Neuchâtel y por fin a Ginebra, donde se adhirió a la línea de Calvino.

Tal había sido la primera Reforma francesa. «Llegó sin duda —observa Imbart de la Tour— a un Cristianismo individual, despojado de un dogmatismo demasiado rígido, tarde o temprano condenado a disolverse en la diversidad de sus creencias y en la imprecisión de sus fórmulas. El común peligro la unió. Sintió a la vez la necesidad de defenderse y definirse y, como ejército disperso en país enemigo, le fue necesario hallar un jefe y un centro». Ese jefe sería Calvino.

La era de los equívocos

Durante prolongados años —más de quince— pudo la Reforma infiltrarse en Francia sin que la autoridad real le cortara el camino. ¿Acaso era porque Francisco I no se daba cuenta del peligro y de que su interés de rey concordatario, jefe de la Iglesia establecida, no estaba en favorecer el triunfo de esos «malos pensadores» que no reconocían jerarquía católica al-

1. Mrs. Hauser y Renaudet, en *Los comienzos de la Edad Moderna* (Pueblos y civilizaciones) han sido, al parecer, los únicos historiadores que han señalado la importancia de este personaje tan mal conocido como atractivo. Existe con todo una excelente semblanza en el *Diccionario de biografía francesa*, t. IV, col. 139.

guna? Nada de eso. Su carácter no le permitía medidas extremas: era, tanto por sus defectos como por sus cualidades, un hombre del Renacimiento, tocado de humanismo, menospreciador de los maestros de la Sorbona y de los «teologastros» y aficionado a elevar al episcopado a elegantes escritores, como Guillermo Petit y Juan Du Bellay. Y, sobre todo, le absorbía demasiado la política exterior y no le permitía ponerse al tanto de cuestiones secundarias —o que al menos así le parecían—. Por último, a partir de 1524 se convirtió en aliado de los príncipes protestantes alemanes. Prefirió esperar. Pero ¿a qué? ¿A algún suceso que le permitiera seguir fiel a su natural generosidad, a la vuelta de los separados o tal vez a un concilio? Durante quince años se prolongó este equívoco.

Por una parte maniobraba el clan de la resistencia, el de la vigilante Sorbona, con su terrible síndico Noël Beda, el del ceñudo Parlamento y el de cuantos deseaban apoyarse en el Papado en la lucha contra los Habsburgos: Clemente VII había de llamar la atención de Francisco I sobre los progresos de la herejía en Francia; junto a ellos estaba el canciller Duprat, para quien sólo la «razón de Estado» hacía la ley, y, en fin, todos aquellos a quienes —como a Briçonnet— parecía que la Reforma se metía por extraños senderos. A este clan iba a aliarse, no sin vacilaciones, porque en las circunstancias difíciles conviene apoyarse en las fuerzas de orden, aquella mujer notable, más inteligente que amable, más fuerte que tierna, a la que el mismo rey veneraba tanto y temía no poco: su madre, *Luisa de Saboya*.[1]

A la cabeza del otro bando, el de los avanzados y humanistas, el de los más vehementes reformadores, estaba también una mujer, distinta de la temible reina madre, la propia hermana del rey, *Margarita de Navarra* (1492-1549). Se diría que todo el encanto de la época se había resumido en esta mujer joven, menos bonita que graciosa, de rostro expresivo y fino espíritu. Hija del Renacimiento —tanto del italiano como del francés—, apasionada por Platón, Erasmo y Marsilio Ficino, y al mismo tiempo alma abrasada de un sincero fuego místico, esta mujer a la que sus amigos los poetas llamarían «la Margarita de las Margaritas» era como el vivo ejemplo de la confusión reinante en su tiempo. Sucesivamente duquesa de Berry y de Angulema, casada en 1527 con Enrique de Albret, rey de Navarra[1], no sentía placer más que en vivir rodeada de espíritus libres, pero dedicados a las cosas religiosas. Y ¡cuánto se beneficiaron de su benevolencia Budé, Berquin, Dolet, Vatable, Ambrosio Pare y los excelentes impresores Estienne, y Bernard Palissy, el gran músico Goudimel y los grandes maestros de la piedra, Juan Goujon y Ligier Richier! Marot, el gentil poeta, parecía ser uno de sus favoritos: todo eso era generoso, pero igualmente equívoco; en la pequeña corte de Nerac, donde, «como una buena gallina con los polluelos bajo sus alas», Margarita reunía a sus amigos, se escuchaba por la mañana a un sabio hebraísta comentar el *Libro de Job* o los *Proverbios;* a un predicador perorar sobre la salvación por la fe, o a la misma reina leer sus piadosos poemas:

Amad a Dios, que es tan amable,
sin tener en vuestro corazón más que a El...

mas, por la noche, al perfume de los mirtos, al dulce murmullo de los surtidores, se representaban otras cosas, cuyo gusto extendía el *Heptamerón* y cuya crónica escribía la propia Margarita. Aunque resuelta a no adoptar la Reforma luterana —a lo que siempre se opuso—, la reina de Navarra ironizaba sobre los frailes y los sacerdotes, jugaba con los dogmas y se burlaba de las prácticas del culto católico. La encantadora e inquieta mujer ejercía una considerable influencia sobre su hermano: Margarita era intelectualmente lo que el rey hubiera deseado ser: «Vuestra humildísima y obediente graciosa súbdita», firmaba las amables cartas dirigidas a su hermano; pero, indudablemente,

1. Sobre Luisa de Saboya, la sólida y vivaz obra de Paul Henry-Bordeaux, constituye la más acertada y reciente semblanza (París 1954).

1. Su hija, Juana de Albret, será la madre de Enrique IV.

aquella mujer no se llamaba «graciosa» más que para ser «lo menos súbdita» posible.

La política religiosa de Francisco I vaciló durante largo tiempo entre ambas tendencias. La Sorbona denunció en 1521 al Parlamento a «libreros, impresores y otras personas» que extendían por Francia escritos sospechosos de herejía. Y, volviendo a la carga de 1523, condenó a Melanchthon. Por entonces, mientras el rey llevaba a cabo en las llanuras de Italia una gloriosa empresa, actuó el grupo de los rigoristas: distintos decretos confirmaron las decisiones de la Facultad de teología: el Grupo de Meaux recibe los golpes dirigidos más contra los luteranos que contra él mismo; son quemados aquí y allá algunos aventureros reformadores, como Pedro Piefort, profanador de Hostias; y por primera vez es arrestado Luis de Berquin. ¿Cuál es su falta? Haber traducido a Hutten y a Lutero y haber hecho reír a Francia con su *Farsa de los Teologastros*. Pavía, la prisión, Madrid, son otros tantos triunfos en el juego de los teólogos y de las Ordenes de todos los hábitos, a quienes la regente Luisa llama «hipócritas blancos, negros, grises, ahumados y de todos los colores», y a quienes no estimaba en absoluto, aunque les deje hacer. Después, Francisco I regresa y negocia con los príncipes protestantes la indispensable alianza: soplan vientos de indulgencia y Margarita sostiene en alto la bandera; Luis de Berquin, arrestado por segunda vez, es puesto en libertad por orden personal de su amigo el rey, que envía «para buscarle a su propio capitán y a los arqueros de su guardia». Repentinamente, los reformistas exaltados llegan al extremo: rompen en París una venerada imagen de la Virgen y, a pesar de los mil escudos ofrecidos por el rey indignado, el sacrílego no fue capturado. La Iglesia reacciona: cuatro grandes concilios provinciales convocados en 1528 en *Bourges, París, Reims* y *Lyón* (como anticipos del Concilio de Trento) definen, lúcidamente, y condenan las tesis protestantes. El imprudente Berquin, que ha llegado en su audacia hasta denunciar como hereje al íntegro maestro de la Sorbona, Noël Beda, fue detenido por tercera vez —la definitiva— y sin dejar al rey, entonces en Blois, tiempo para intervenir fue quemado en 1529.[1] El Grupo de Meaux se regocija: ¿es ésta la señal de la represión definitiva? No. Francisco no se decide a actuar con severidad; muchos de entre sus queridos «lectores reales» para quienes acaba de abrir su Colegio (1530) son favorables a las nuevas ideas y, a los ojos de su hermana, no hay que pasar por bárbaro. Una nueva mutilación de una imagen de la Virgen queda sin castigo igual que la de 1528. Por otra parte, la Sorbona se confecciona su haz de varas para combatir: indignado de que el sospechoso limosnero de Margarita, Gerard Roussel, predique en la corte en Cuaresma con estilo de «mal pensador», Beda no duda en decir en voz alta que todo el mundo que rodea al rey está contaminado: un decreto le destierra a veinte leguas de la montaña de Santa Genoveva. Pero al año siguiente la Sorbona cree llegado el desquite al condenar un libro de poemas, anónimo, que corre por París: *El Espejo del Alma Pecadora;* pero, ¿quién ignora el ilustre nombre del inquietante autor? Francisco no tolerará que se toque a su querida «graciosa súbdita» y los de la Sorbona, tratados por él de «oscurantistas», reciben orden de retractarse. Se vive en plena confusión. ¿Por qué entonces se ha quemado aquí y allá a pobres personas que profesaban la misma fe de la que parece vanagloriarse la reina Margarita? La Sorbona, más disgustada que nunca, ve herejes por todas partes y llega hasta recriminar al cardenal Cayetano y sus comentarios sobre los salmos: «Nuestros teólogos acabarán por condenar al Papa», murmura irónico Juan Du Bellay. Francisco I se encuentra en Marsella con Clemente VII, firma con él una alianza contra Carlos V y casa a su segundo hijo —el futuro Enrique II— con Catalina de Médicis, sobrina del Pontífice. Se promulgan en Francia las bulas contra los herejes, se conmina a los «malpensadores» a someterse y el joven rector Nicolás Cop, a pesar de

1. Francisco I exigió aún que el tribunal encargado de juzgar a Berquin estuviese integrado por seglares, en parte escogidos por él mismo: Berquin fue condenado a prisión perpetua. Tuvo la fatal ocurrencia de apelar y en el segundo proceso, los jueces agravaron la pena.

su magisterio en la Sorbona, tiene que huir de sus perseguidores, por haber pronunciado un discurso excesivamente audaz. Cunde el pánico en el clan «reformado...» Pero una vez más interviene Francisco I; acaba de sellar con el Landgrave de Hesse un pacto secreto y Noël Beda fue de nuevo desterrado. Corrió el rumor de que el rey soñaba con invitar a Melanchthon a venir a Francia —Enrique VIII acababa de romper con Roma...—. Todavía no se ha decidido nada...

La situación hubiera podido durar todavía mucho tiempo, si la actitud provocadora de los «protestantes» no hubiese exasperado a la opinión pública. A medida que la Reforma parecía ganar terreno, los espíritus moderados y conciliadores eran rebasados por los más violentos. *El asunto de los pasquines* (1534) alarmó tan seriamente al rey que se puso definitivamente de parte de la represión. Durante la noche del 17 al 18 de octubre —hay que leer el relato del suceso en el sabroso *Diario de un burgués*— fue fijado «en los lugares públicos y calles de París», en la provincia, en Orleáns, Rouen, Tours y Blois, y hasta en el castillo de Amboise, donde residía el rey, un cartel redactado en estilo «cortante y fulminante», contra «el honor y la verdad del Santísimo Sacramento y de los santos». Se trataba de mentirosos y blasfemos «al Papa y a toda su canalla de cardenales, obispos, frailes y sacerdotes». Se insultaba a la Misa, porque Cristo no podía estar en «una caja o armario». Todo el culto católico resultaba afrentosamente injuriado, como «campaneo, gritos, cantos, vanas ceremonias, luminarias, incensamientos, adornos: toda clase de brujerías». Y la conclusión del texto era, a cargo de los católicos: «la Verdad les falta, la verdad les amenaza, la verdad les persigue: por ella será pronto destruido su reino para siempre».

El autor del escandaloso pasquín era un francés llamado Antonio Marcourt, zwingliano de secta y refugiado en Neuchâtel. Pero tenía que haber numerosos cómplices en Francia para llevar a cabo semejante golpe. La opinión —y ante todo el rey— adivinó una conspiración. Cundían en los espíritus las historias de los anabaptistas, de los que tanto se hablaba por todas partes, en Alemania y en Holanda: ¿acaso no acababa de erigir Juan de Leyde a Munster en capital de una pretendida revolución evangélico-comunista? Corrió la voz de que los herejes querían repetir el experimento en Francia; y algunos no dudaron en proclamar que la debilidad del rey era la causa de todo el escándalo. Sobre todos, opinaba así el terrible Beda, a quien su franqueza valió el ser expulsado a Mont Saint-Michel, donde murió. Francisco I sintió miedo. La policía arrestó desordenadamente a buen número de sospechosos; en el Parlamento se instituyó «una capilla ardiente» para instruir el proceso. Fueron quemados unos cuarenta «malpensadores», un burgués rico, un simple albañil, un tejedor, el impresor de *El Espejo del Alma Cristiana,* una maestra de escuela y hasta un franciscano paralítico. Los otros fueron «golpeados con varas, desnudos del todo». La atmósfera, que se mantuvo algunas semanas, fue una especie de anticipo de la noche de San Bartolomé. Un edicto de 29 de enero de 1535 prescribía el exterminio de todos los herejes— lo que no impedirá a la misma real mano que lo había firmado escribir también, en una memoria a los príncipes aliados alemanes, que no se trataba más que de medidas legítimas contra furiosos revolucionarios sediciosos y otros anabaptistas. «Nunca he entendido mejor aquel versículo: ¡el corazón del rey está en manos de Dios!», escribía Juan Sturm a Bucero. Aquel príncipe tan tolerante, aquel humanista coronado, acababa de promulgar un sorprendente decreto que prohibía, «bajo pena de horca», toda impresión de libros en el reino: por fin, había escogido su camino. El 21 de enero de 1535 se le vio desde Saint-Germain l'Auxerrois hasta Notre Dame con la cabeza descubierta, la antorcha en la mano y, seguido de la reina, los cardenales y obispos, del Parlamento en pleno y de sus colegas, presidir a lo largo de las heladas calles una procesión expiatoria. Había concluido la era de los equívocos.[1]

1. Pero aquel «terror blanco» había ido demasiado lejos. Francisco I mitigó en seguida la orden sobre la impresión de libros: doce libreros recibieron autorización para imprimir. Paulo III censuró

«esa horrible justicia» y, muerto el Canciller Duprat, el edicto de Councy, en julio de 1535, ofreció a los herejes una oportunidad de amnistía si abjuraban. Pero, de hecho, esta marcha hacia atrás no cambió nada en lo esencial. Las suertes estaban echadas.

Juan Calvino a los veinticinco años

Por los caminos que llevan a Estrasburgo o Suiza, durante los meses de invierno de 1534-1535 vióse llegar a muchos viajeros cuyo deseo de llegar parecía muy extremado y grande el cuidado de no ser reconocidos. Entre ellos —al parecer ganoso de llegar a la Alsacia— se hallaba un estirado muchacho febril, de labios apergaminados, nariz delgada y ojos ardientes, a quien un hombre mayor rodeaba de solícitos cuidados. Ambos tenían aire de hombres de estudio, aristocráticos, y de finos modales; el más delgado era tímido y reservado; el otro, más sólido y de forma más redondeada. Juan Calvino huía de París, donde su amigo Etienne de la Forge acababa de morir en la hoguera, en la plaza de Grève; su fiel Du Tillet le acompañaba.

Aquel hombre, cuyo apellido ha retenido la historia en el latinizado «Calvinus», *Calvin*, sólo era entonces conocido de un pequeño círculo de humanistas, cuya estima se había ganado con su comentario al *De Clementia* de Séneca. Nacido en 1509, el 10 de julio, tenía entonces veinticinco años; pero su existencia ya era plena y muy extensa la experiencia que había podido adquirir de hombres y de ideas. Había visto la luz en aquella extraña Picardía, donde el realismo terreno se mezcla tan singularmente a las aspiraciones al sueño y la aventura, y cuya aparente tranquilidad oculta secretas violencias; el país de Pedro el Ermitaño, del Grand Ferre, de Lefèvre d'Etaples y también de las Comunas, de la Jacquerie y más tarde de Camilo Desmoulins y Gracchus Babeuf. Noyon —Noyon la santa, se decía a veces, a causa de sus numerosas iglesias y reliquias— era su ciudad natal, capital diocesana, cuyo obispo era uno de los doce Pares de Francia, y de clero poderoso. Precisamente, de asuntos clericales sacaba su padre, maestro Gerard, pingües rentas, como abogado del Oficial, secretario del prelado y procurador del Capítulo; para ser hijo de un tonelero y hermano de un herrero y de un cerrajero —«todos gentes de medianas facultades», comentará Baza— aquel hombre quisquilloso, había ido adelante con suerte. Juan le había parecido siempre el más notable de sus seis hijos —cuatro muchachos y dos chicas— a los que él había tenido que educar solo, pues había quedado viudo a la temprana muerte de su esposa, Jeanne Lefranc. Había heredado de su madre la natural distinción y un misterioso encanto; pero, ¿de qué ascendencia provenía aquella fulgurante inteligencia, ese don de asimilarlo y retenerlo todo que ya le había valido desde muchacho la distinción de sus maestros en la escuela de los Capetos? Su carácter, a los doce años de edad, era ya el que seguiría siendo toda su vida: frío y resuelto, reservado, pero capaz de terribles violencias; tan severo con los demás como consigo mismo.

Según el uso de la época, su padre se había aprovechado de sus altos protectores eclesiásticos para conseguir que se atribuyera al pequeño Juan el beneficio de una capellanía en la catedral, la llamada «de la Gesina»; después obtuvo un curato que trocó en seguida por otro más lucrativo, el de San Martín de Marteville: era el modo que entonces se usaba de dar a los estudiantes más dotados «bolsas de estudio». Juan Calvino había llevado brillantemente sus estudios, con la seriedad que ponía en todas las cosas. Unido a los hijos de la noble familia de Hangest-Montmor, sobrinos del obispo, les acompañó a París antes de la edad de quince años, para seguir en el Colegio de la Marche los cursos de Mathurin Cordier, el eminente latinista hacia el que guardaría toda su vida un confiado afecto. Después, por voluntad del «grotesco» preceptor de sus amigos Montmor, hubo de dejar al sabio pedagogo, para caer bajo la terrible férula del maestro Tempête, sucesor de Noël Beda en la rectoría del célebre Colegio de Montaigu, cuyo apelativo de *horrida tempestas* que le daban sus alumnos, era bastante merecido. Los cinco años pasados en la austera casa —que no era, intelectualmente, el «colegio de

El orgullo y la obstinación indujeron al monarca británico a revolverse contra Roma. Pero puede leerse también en el enigmático y abotagado rostro de Enrique VIII el reflejo de la crisis de valores morales y espirituales que fueron el drama del siglo de la Reforma.
British Museum.



piojosos» de que se había burlado Rabelais— fueron extraordinariamente fecundos: «se discutía allí tanto de teología —dice Erasmo— que las paredes estaban impregnadas»; filosofía, literatura, Padres griegos y latinos estudiados en sus textos: era buena la formación en Montaigu. El pequeño picardo de Noyon saldría de allí bien zarandeado.[1]

Sentía entonces esa voraz fiebre de saber, lo que suele abrasar a los mejores espíritus hacia los veinte años. Unido a inteligentes muchachos —como su primo, Pierre Robert y el futuro humanista Olivetan—, sabe introducirse en la amistad de hombres maduros, como Fourcy de Cambrai, maestro en la Sorbona, Guillermo Cop, de Basilea, primer médico del rey y emparentado con Guillermo Budé; así, Juan Calvino se había encontrado en medio de ese ambiente maravilloso en el que se discutía tanto de literatura antigua como de la *Biblia*, y donde se leían con pasión los escritos de Erasmo, Lefèvre d'Etaples, Lutero y Melanchthon. Encerrado durante horas en su habitación, adelgazando, estremecido, emprendió sus exámenes con el ímpetu de un caballo de raza: maestro en artes en 1528, licenciado en leyes en 1532... ¿cuál iba a ser su destino? Calvino mismo pensaba en las letras o la teología, pero su padre, picardo práctico, se inclinaba por el derecho, más remunerador. En Orleáns, con Pierre de l'Etoile, aquel «príncipe insuperable» de las ciencias jurídicas —como lo llamaría más tarde Calvino— y después en Bourges donde el entusiasmo un poco de oropel del milanés Alciat, le decidió, estudió el derecho, el Digesto y las Pandectas, sin gusto, pero no sin provecho. Allí se confirmó su atracción hacia las relaciones ilustres: encontróse con el maestro Rabelais, cuya notoriedad de humanista precedía entonces a la publicación de sus libros. El sabio Melchor Wolmar, alemán fanático de Lutero, le enseñó los rudimentos del hebreo y le hizo estudiar el *Nuevo Testamento* griego editado por Erasmo y no le había ocultado que, a su parecer, equivocaba el camino al escoger el oficio de abogado y notario, ya que su naturaleza le inclinaba a la teología, «maestra de todas las ciencias». Por entonces, Juan Calvino no lo comprendía bien.

La muerte de su padre, en 1531, le hizo dueño de su propio destino. Una muerte penosa, que le había impresionado, porque el notario apostólico, embrollado unos tres años antes con el Capítulo a propósito de una complicada historia de liquidaciones, había sido excomulgado —se excomulgaba con facilidad en aquel tiempo— y, en la hora suprema, sus hijos hubieron de conseguir de las autoridades religiosas una tardía absolución. Vuelto a París, el joven Calvino reemprendió sus estudios de letras, siguiendo el curso de griego de Pierre Danès en el nuevo Colegio de lectores reales, y trabajando en el hebreo con Vetable; después, entre dudas y enredos, pasó dos años entre París, Noyon, Orleáns y Bourges, permaneciendo algunos meses en el Colegio de Forter, frente a Montaigu. Por entonces publicó —sin éxito de venta— su primer libro, el *Comentario a Séneca*, en el que no pocos pasajes rebeldes atacaban el orden establecido, a la Iglesia y la escolástica. Ultimos años de espera, en los que se concluía su formación humanista, asociando la cultura antigua al *Evangelio*. Nadie que entonces le hubiera visto, podría pensar que aquel joven tan bien dotado era algo más que un discípulo de Erasmo o de Guillermo Budé.

Nadie estaba más convencido que él de haber nacido para una gran misión; y el darlo a entender le hacía aparecer como presuntuoso. En Orleáns le apellidaron «el acusador», a causa de su celo en censurar a los demás. Pero sus verdaderos amigos reconocían en él cualidades nada vulgares; y él mismo hablaba de ellos —de un Pierre Robert, Nicolás Duchemin o François Daniel— con verdadero calor fraternal. ¿Quién podía gloriarse de conocerlo? Había hecho reír a los demás cuando recibió con tanto humor el fracaso de su primer libro, pero no era menos sincero al proclamar la vanidad de todo el desprecio de las cosas del mundo. Nada de sus con-

1. Al mismo tiempo que, hacia sus diecinueve años, Juan Calvino salía de Montaigu, viose llegar a un gentilhombre español, pálido, cojo y muy pobre, de unos 36 años, que llevaba delante, hacia la montaña de Santa Genoveva, a su asnillo cargado de libros: ese hombre era San Ignacio de Loyola.

flictos internos aparecía en su pálido rostro. había en su carácter joven un misterio, algo de terrible y glacial.

Y no guardaría ese misterio con más empeño que en aquello en que más nos gustaría sorprenderle: su evolución espiritual. ¿Cómo se hizo «reformado»? ¿Cómo nació Calvino? Para la santidad como para el error, hay momentos decisivos; ilustraciones difíciles de discriminar *primo intuitu* de qué espíritu vienen, pero así como Lutero declaraba su drama íntimo a la faz del mundo. «No me gusta hablar de mí mismo —decía Calvino—. Siempre he amado la sombra». Aristocrático desdén de las confidencias, empeño en conducir solo su destino, certidumbre de que el hombre no es nada en esta clase de asuntos, abundantes razones a las que no puede faltar nobleza, podrían explicar su reserva. «Me callo, Señor —decía también— porque tú lo has hecho».

¿En qué fecha se pasó a las nuevas ideas? «Nada permite conjeturar —dice Abel Lefranc— en qué momento comienza el combate interior y en qué instante termina». Durante mucho tiempo se han acogido los historiadores a una carta de Calvino a Bucero, para admitir que, desde septiembre de 1532 había adoptado el partido de la Reforma, pero la fecha de esa carta es discutida. En agosto de 1533 asiste todavía en Noyon a una sesión del Capítulo en que se decidió una procesión contra la peste y nada indica que elevara la menor protesta contra aquella manifestación de piedad, a la que más tarde llamará idólatra. Pero, aunque formalmente no se tuviera aún por reformado, ¿no existía ya, desde hacía tiempo, alguna evolución? ¿No había oído defender o criticar las nuevas ideas en la Marche o en Montaigu? Cuando estudiaba en los círculos humanistas, ¿no habían venido a sus manos los libros de Lutero, Lefèvre y Melanchthon? ¿No había discutido en su presencia, Guillermo Cop, el amigo de Erasmo y Reuchlin, problemas de los que entonces hablaban todos los intelectuales? ¿O es que no habían influido en él directamente ideas como las de su primo Pierre Robert Olivetan quien, unido a la Reforma, había decidido abandonar el reino de Francia para pensar libremente, o las de su maestro alemán Wolmar, que tantas veces le repitiera que él había nacido para la teología? Recientes investigaciones atribuyen a la lectuara prolongada y profunda de las obras de Lutero una acción directa sobre su evolución intelectual. Verosímilmente, esa evolución debió ser larga, preparada en la subconsciencia del alma, antes de llegar a su fin, por un fenómeno de cristalización, frecuente en esta clase de procesos.[1]

Tal es la impresión que dan los textos, raros y sucintos, en los que Calvino ha explicado su «conversión» a la Reforma. Los historiadores los han calificado de contradictorios: pero parecen más bien complementarios. Por una parte, en un pasaje de la *Carta a Sadolet*, dice claramente que su decisión fue precedida de una lenta preparación: «Cuánto más cerca lo consideraba, más amargos eran los aguijones que atenazaban mi conciencia; hasta el punto de que no me quedaba solaz ni placer alguno, sino en engañarme, olvidándome a mí mismo. Pero, puesto que nada mejor aparecía, seguí el camino comenzado, cuando apareció otra forma de doctrina diversa, que no iba a apartarme de mi profesión cristiana, sino que la conduciría de nuevo a su primitiva fuente, restituyéndola limpia de toda suciedad, en su total pureza. Pero, ofendido por aquella novedad, apenas le presté oídos y aun confieso que, al principio, resistí recia y valerosamente». Los obstáculos que entonces encontraba en sí mismo —dice— la rutina que sujeta a los hombres a las ideas hereditarias y la reverencia que deseaba guardar

1. No parece que haya jugado gran papel en su evolución el espectáculo de los abusos y errores de la Iglesia establecida, puesto que no insiste en ellos. A lo más puede ser que los penosos incidentes que rodearon a la muerte de su padre contribuyeran a separarle en adelante de la Iglesia, pero en todo caso no fueron determinantes. El tradicional esquema de la Reforma protestante provocada por los escándalos del catolicismo, no cuenta más al referirlo a Calvino que a Lutero. Tal vez puede concederse que haya reflexionado sobre ello y el *Tratado de las reliquias* no parece el fruto tardío de un deseo de polémica. (Por el contrario, esta causa intervino vivamente en la postura de Farel.)

para con la Iglesia. El testimonio es, pues, formal: evolución lenta, reprimida por combates de conciencia, pero impulsada por la influencia de las nuevas doctrinas, especialmente por las que presentaban a la Reforma como una vuelta al más puro Cristianismo.

Otros textos de Calvino demuestran que, al término de esa evolución, hubo una sacudida decisiva. En los *Comentarios a los Salmos* (1557) escribiría: «Así, aunque estuviese obstinadamente entregado a las supersticiones del Papado, de tal manera que hubiera caído en aquel profundo cenagal, Dios, por una súbita conversión, domó y redujo mi corazón...» Y todavía en otra parte declara: «Dios me hizo volver bridas hacia otro lado. Como al repentino brillo del rayo, vi en qué abismo de engaños me había sumergido».

¿Debemos deducir que sólo una evolución intelectual capaz de desembocar en una decisión fulgurante, explica la determinación de Calvino, o que, como se ha escrito, «la sola lógica le condujo a una ruptura con Roma» a la que llegó «sin la angustia experimentada por otros»? [1] Dudaríamos en afirmarlo. No parece que Calvino haya sentido el sufrimiento de la separación que torturó a Lutero y más aun a Melanchthon; pero el hombre que deja escapar este admirable grito: «llevo a Dios mi corazón abismado», el hombre que, creyendo haber encontrado en la terrible teoría de la Predestinación la solución al verdadero problema de su salvación, murmuró: «confieso que esa sentencia es horrible...» este hombre, ¿ha podido llegar a la herejía por el mero desarrollo mecánico de argumentos y demostraciones? No podemos creerlo; pero, en lo esencial de su camino, su genio glacial se ha callado.

Debe situarse el momento supremo de su combate entre el otoño de 1532 y la primavera de 1534. Calvino se había instalado en París, en septiembre de 1532, en la casa de un rico pañero walon, Etienne de la Forge, que ostentaba la señal del Pelícano en la calle de San Martín. Su huésped, convencido «reformado», gastaba su fortuna en limosnas y en la impresión de miles de *Evangelios* en francés. Junto a él, el intelectual atestado de libros, halló todo un pequeño grupo de convencidos, exiliados de Flandes, Alemania e Italia: herreros, zapateros remendones, antiguos vagabundos y vividores arrepentidos. Calvino, que era por naturaleza —y lo confiesa honradamente— «tímido, blando y pusilánime», descubrió en ese ambiente el valor de los hombres sencillos animados por una gran fe. En las reuniones secretas, los celosos de las doctrinas prohibidas burlaban a la policía de Morin, a sus soldados espías y sus torturas.

Sin embargo, la situación se había agravado. A través de las fluctuaciones de la política real, veíase llegar el momento de las decisiones categóricas. Un día iba a llegar en que sería preciso escoger. Por entonces, el 1.° de noviembre de 1533, el joven rector de la Universidad, nuevamente elegido, *Nicolás Cop*, hijo del médico del rey, pronunció el discurso inaugural de las clases en la iglesia de los Maturinos. Dos franciscanos lo oyeron y denunciaron inmediatamente al orador ante el lugarteniente Morin. El tema del discurso había sido el Sermón de la Montaña y Cop había expuesto con ese pretexto ideas poco conformistas. Mostrando un gran desprecio por los sofistas que reducían la teología a ejercicios de escolástica, oponía a éstos una especie de erasmismo, proclamaba a Cristo como «único mediador», lo que le hacía sospechoso de menospreciar a la Virgen y a los Santos; propugnaba la vuelta a solo el Evangelio; pero, ¿qué se hacía de la tradición? Y aun había planteado, en ciertas frases, el problema de la justificación por la fe... Ahora bien: Nicolás Cop era amigo íntimo de Calvino; corrió el rumor —y se mantiene aún en nuestros días con insistencia— de que el discurso había sido redactado por el joven picardo, cosa que no ha podido demostrarse, por más que se haya encontrado en Ginebra, entre los papeles de Calvino un texto —¿borrador o copia?— del discurso. Igualmente contenía la arenga, pasajes casi literales del prefacio de Erasmo al *Nuevo Testamento* y de un comentario de Lutero sobre San Mateo. No tenía importancia a los ojos de un policía el que Calvino fuera o no responsable

1. P. Jourdan.

del discurso: bastaba con que fuera el amigo de Cop. Este, convocado ante el Parlamento, huyó de noche a Basilea; Calvino, avisado a tiempo, se había puesto a salvo; en casa de un viñador de los suburbios, «hermano evangelista», vistió un disfraz de obrero y, con un saco a la espalda y el pico al hombro, salió de la capital. Poco tiempo después era arrestado Etienne de la Forge.

¿Estaban echadas las suertes? ¿No fijaba definitivamente este suceso al joven maestro en el campo de los «malpensadores»? Durante algunos meses, con el nombre supuesto de Carlos d'Espeville, se había ocultado en casa de su amigo Luis du Tillet, cura de Claix y más tarde de Angulema, devorando los tesoros de una biblioteca bien abastecida. Después se dirigió a la corte de Nerac, donde Margarita acababa de recoger al anciano Lefèvre d'Etaples, quien, llorando de júbilo cual otro Simeón, profetizó que veía en Calvino al enviado del Cielo. Poco satisfecho al comprobar la singular mezcla de erotismo cortesano y piedad mística que formaba el clima de Nerac, e inquieto al enterarse de que había sido denunciado, Calvino reemprendió su camino. Puede ser que entonces tomara parte, en la gruta de San Benito, encima del Clain, cerca de Poitiers, en reuniones clandestinas en las que alardeaban de celebrar la Cena a la manera de los tiempos primitivos. Durante el año 1534 se le vio también en incesante viaje, ya en París —donde encuentra a Miguel Servet, su futura víctima— ya en Orleáns, donde redacta un tratado contra ciertas tesis anabaptistas, ya pidiendo de nuevo asilo a su querido Du Tillet, en Angoumois. No se siente seguro en ninguna parte, viendo venir la tormenta.

Disgustado con la vida doble que llevaba hacía tiempo, reformado en su corazón y católico en la apariencia, capellán teórico de Noyon, cura imaginario de Pont-l'Evêque, beneficiado a quien los canónigos de su ciudad habían ofrecido el cargo de oficial, vuelto a Noyon, en lugar de pedir las santas órdenes, indispensables para hacer carrera en la Iglesia, renunció a todos los beneficios. Tal decisión señala la ruptura con su pasado, no se puede negar que es la negación de toda hipocresía. Habíase colocado él mismo en el campo de los separados, de los réprobos. Algunos meses después, el «asunto de los Pasquines» desencadenaba la represión real, lanzándole a los caminos del exilio.

Basilea y "La Institución cristiana" en latín

Obligado a huir de Francia, Calvino se dirigió naturalmente hacia el Este, a los países renanos donde, hace quince años, proseguían las audaces búsquedas espirituales. Por Metz, llegó a Estrasburgo, donde se detuvo brevemente. La ciudad que le atraía era Basilea, sede de Ecolampadio, baluarte de la Reforma y una de las capitales del espíritu. Todavía estaba vivo allí el recuerdo de Erasmo: Pierre Viret, Karlstadt, Caroli, Bullinger, el impresor Platter, Oporin, Ruch y Winter, futuros editores de la *Institución cristiana*, integraban una pequeña sociedad cosmopolita en la que se discutía de todo. ¿Podía hallar un ambiente más satisfactorio?

Los meses que Calvino pasó en Basilea resultaron de los más fecundos de una existencia que debía transcurrir con ardor entregada al trabajo. Instalado en el barrio de Saint-Alban, en casa de Catalina Klein, una honrada viuda, tal vez para estar más tranquilo o quizá por prudencia, tomó el nuevo seudónimo de estudiante Marciano Luciano, anagrama de Calvino. Pero bien pronto fue conocido este hombre de aire meditativo, duro y frágil, en todos los fervorosos medios de la Reforma donde su amigo Nicolás Cop, que le había precedido, le presentó; y en ellos fue tenido —igual que en Francia— como un maestro y un jefe. «Quedábame sorprendido —confesaba Calvino— de que todos aquéllos que deseaban una pura enseñanza vinieran a mí, que apenas comenzaba a aprender». Llegaba a las reuniones con su bonete de grueso fieltro hundido hasta las orejas, quedaba durante mucho tiempo en silencio, acariciándose la barba, según su carácter que, «un poco salvaje y vergonzoso, prefería el retiro y la tranquilidad». Pero, cuando intervenía, su autoridad era singular y acababa por imponerse.

Sin embargo, dedicaba la mayor parte del tiempo a seguir los cursos de ilustres profesores y, sobre todo, a leer y escribir en su cuarto. Con Sebastián Münster, alumno de Reuchlin, se dedicó al hebreo. De modo especial le atraía la teología, ciencia que conocía mal (lo que no obstaba para que juzgase tan a fondo en materia religiosa) y que le absorbió, día y noche, desde los Padres Griegos hasta Lutero. Al mismo tiempo, mantenía correspondencia con otros pensadores de la Reforma, especialmente con los de Estrasburgo, Capitán y Bucero, que le dejaron una honda impresión. Y sobre todo, escribía.

Desde junio de 1535 escribió un amplio prefacio a la nueva traducción de la *Biblia* que por entonces publicaba su primo Olivetán. El estilo era sobrio, pero lleno de una viva ironía contra, a su parecer, ciertos errores, y firme en sus principios. «Sin los *Evangelios* —decía— somos inútiles y vanos; sin el Evangelio, toda riqueza es pobreza y la sabiduría es locura delante de Dios, la fuerza es debilidad... Pero, por el poder del Evangelio, somos hechos hijos de Dios». Aparece ya el verdadero Calvino.

Pero aquello no era más que un comienzo. Desde hacía tiempo pensaba en un trabajo más completo y personal. De creer a Florimond de Remond que, en 1623, publicó la primera historia completa de *la herejía de este siglo,* Calvino tuvo durante su estancia en la casa de su amigo Tillet, en la comodidad de su espléndida biblioteca, la idea del proyecto definitivo y «urdió por primera vez, para sorprender a la Cristiandad, la tela de su *Institución*». En todo caso, desde que, algo después, escribió en Orleáns contra un error anabaptista su pequeño tratado de la *Psychopannychia* —el sueño de las almas—, ya existía lo esencial de su propósito, puesto que en esa obra se leen frases totalmente de acuerdo con las de la *Institución;* por ejemplo: «no reconocemos más unidad que en Cristo, ni más caridad que aquella de la que él es el lazo de unión; en adelante, el principal medio para conservar la caridad consiste en que nuestra fe permanezca intacta e inviolada». Lo que determinó a Calvino a escribir y publicar su libro, según Teodoro de Beza, fue el espectáculo de las persecuciones, desencadenadas en Francia y el deseo que sentía de exponer al Rey —y al mundo entero si fuera posible— una defensa y una ilustración de la Reforma. Pero aquel pequeño manual *—breve enchiridion—* adquiriría la importancia de un manifiesto y un programa de acción.

Según la fecha que cierra la «epístola preliminar» al rey Francisco I, la *Institución cristiana* debió estar terminada en *agosto* de 1535 (el 1.° o el 23, la cifra ha variado de edición en edición). Una de las principales ferias para la venta de libros era la del 7 de septiembre; el editor Oporin hubiera deseado publicar la obra para entonces, pero no pudo ser, y apareció en la Feria de Pascua, en marzo de 1536. La primitiva versión de la *Institución* era en latín, y mucho más breve que el volumen francés que, cinco años más tarde, conservará el mismo título; no constaba más que de 520 páginas en octavo (diez centímetros por quince). Se componía de seis capítulos: primero sobre la Fe, la Ley, la predicación y los sacramentos: la redacción primitiva se limitaba a estos cuatro; pero a última hora, Calvino añadió un capítulo sobre los falsos sacramentos y otro sobre las relaciones de los cristianos con el Estado. Se trataba ya de una completa exposición de lo que se ha venido en llamar el «calvinismo». En cuanto a la carta dedicatoria al rey, magnífico fragmento de elocuencia, de firme y mesurada inspiración, escrito con pluma nerviosa, constituía un alegato que le parecía hábil: «Con esta obra, Sire, quisiera servir a Francia». «Viendo cuántas gentes en ese reino tienen hambre y sed de Cristo y qué poco le conocen: viendo igualmente que el furor de algunos inicuos se ha levantado en vuestra monarquía... y que está cerrado todo camino a una enseñanza justa, yo quisiera que este libro confesara la fe de los fieles perseguidos».

Tan pronto apareció, la obra fue un éxito. Agotóse la edición en enero de 1537 y fue leída con pasión en todos los medios interesados por aquellos problemas. ¿Constituía la *Institución cristiana* aquel «laudable objeto» que Margarita de Navarra remitió a su hermano aconsejándole leerlo, para «el bien universal de todo

el mundo y el aumento del honor de Dios»? Francisco I permaneció en Lyón de febrero a abril de 1536, no lejos de Basilea; ¿recibió entonces del editor un ejemplar del libro? Una serie de pequeños misterios rodea los comienzos de esta obra; nos preguntamos si no apareció en absoluto una edición francesa en 1537, y en todo caso, Calvino declaraba en octubre de 1536 estar preparándola «en todos los momentos de ocio». Pero, lo indiscutible es que la publicación y el ruido de este libro pusieron a Calvino en el primer plano de la Reforma. Hasta entonces se le había tenido por un joven de talento capaz de servir a la causa. Pero un tratado tan sólidamente pensado y escrito con tal firmeza proporcionó a muchísimos partidarios la certeza de que tenían allí un código, un catecismo, el libro fundamental de la nueva doctrina. Según la frase de Bossuet, Calvino se había convertido en 1536 en «el segundo patriarca» de la Reforma.

Sin embargo, tenían que correr aún los años antes de que Calvino consiguiera reducir sus ideas a la práctica. Y esto no ocurriría en Basilea, ciudad firmemente organizada sobre bases que no eran las suyas. ¿Sucedería en Italia, en esa corte de Ferrara, a la que le había invitado la duquesa Renata de Francia, prima de Francisco I? Lefèvre d'Etaples había convertido a la hija de Luis XII y, en la piadosa meditación, aquella mujer dulce y triste, de bellos ojos, azules y profundos, hallaba la única consolación que podía esperar de una vida sin luz impuesta por su marido, Hércules de Este, por cuyas venas corría la sangre de los Borgia. De hecho, la estancia en la corte de Ferrara no tuvo otro resultado que suscitar entre la gran dama y el joven profeta una *sancta amicitia* que duraría toda la vida. Obligado a vestirse de sacerdote católico para escapar a los perseguidores de la Inquisición, mientras en su derredor eran arrestados muchos de sus correligionarios, el estudiante Luciano prefirió reanudar su marcha: nunca le gustaría la hoguera.

Mientras tanto, crecía su autoridad en Francia, durante su ausencia. El mismo se atrevía a hablar —o mejor dicho, a escribir— más alto. A muchos de sus amigos y conocidos, envió desde Ferrara cartas con trazas de amonestación: entre los efectivamente reformados o próximos a la Reforma, parecían vacilar algunos elementos. Duchemin, Gérard Roussel y el mismo Du Tillet. Como verdadero jefe, Calvino les amonestó. Duchemin, que hablaba de recibir las órdenes, recibió una vehemente carta donde se le invitaba a «huir de las supersticiones papales» y a no fingir una fe que no tenía: «Si el Señor es Dios, seguidle». Gérard Roussel, que acababa de obtener el obispado de Oloron, fue avisado de la misma manera: ¿tocarse con la mitra?, ¿iba a colocarse entre «los falsos profetas y los hipócritas» y entre aquellos sacerdotes «villanos ladronzuelos y bandidos»?

Su joven autoridad tenía necesidad de emplearse. Pero, ¿dónde y cómo? Una suprema determinación probó aun su resolución de entregarse por entero al servicio de lo que él pensaba ser la verdad: aprovechándose del edicto de tolerancia que, en julio de 1535, suspendió temporalmente la persecución de los heterodoxos, Calvino volvió a Francia, a Noyon, liquidó cuanto le pertenecía de la herencia paterna y persuadió a su hermano Antonio y a una de sus hermanas para que le siguierán al extranjero. Pensaba volver a Basilea o tal vez instalarse en Estrasburgo, cuando —como él mismo hubiera dicho, según la Predestinación—, su vida fue orientada de pronto en una nueva dirección.

En la Ginebra de los "Hugonotes"

Por tercera vez había estallado la guerra entre Francisco I y Carlos V; los caminos de Lorena, llenos de tropas, resultaban poco seguros. Calvino vióse entonces obligado a seguir la ruta del sur, por la Saboya y Ginebra, de la que haría su sede.

Ginebra era entonces una ciudad imperial, un pequeño Estado independiente, tanto más celoso de su libertad cuanto la sentía amenazada por su peligroso vecino, el duque de Saboya, cuyas tierras, con el Bugey, el país de Vaud y el Valais, la rodeaban por todas partes. Desde ha-

cía poco, el gobierno era ejercido simultáneamente por el obispo y el pueblo, quien expresaba sus deseos en el Consejo general o Asamblea, la que delegaba su autoridad en tres Consejos restringidos, cada uno con su función propia: el Pequeño Consejo, el de «los Sesenta» o senado y el de los «Doscientos» o Gran Consejo. El sistema híbrido era ocasión de frecuentes fricciones, porque los ginebrinos sospechaban que su obispo era aliado del saboyano con respecto al territorio de su diócesis.

La penetración de las ideas reformistas en Suiza no había arreglado la situación. Ganaban mucho terreno, a pesar de la derrota de los cantones reformados de la Suiza alemana en Cappel (1531). Bajo la acción de Bullinger, sucesor de Zwinglio en Zurich, y de tres audaces predicadores, Guillermo Farel, Pedro Viret y Antonio Froment, habían avanzado hasta Morat y Neuchâtel. Berna, convertida a la Reforma, arrojó en la balanza sus grandes fuerzas políticas. Con la católica Friburgo y Ginebra, había formado la Liga de los Confederados —*Eidgenossen: Hugonotes*[1]— para salvar la común libertad. Inesperadamente, las nuevas doctrinas a las que se habían adherido los berneses, penetraron en la ciudad del lago Leman. En 1532, con motivo de una predicación de indulgencias ordenada por Clemente VII, aparecieron pasquines «protestantes». Las autoridades católicas tratatron de reaccionar. Pero, habiéndose hecho cada vez más odioso, el obispo tuvo que huir dos años más tarde, dejando como únicos dueños a los Consejos democráticos que, por instinto de rebelión hacia él, habían dejado campo libre a los predicadores de la Reforma. Organizóse una gran disputa pública entre protestantes y católicos, en la que triunfaron los primeros, al menos según la opinión de los árbitros. Los católicos, enojados por la prohibición de la Misa, reclamaron la ayuda del duque de Saboya y de su obispo, refugiado en Annecy, para que la rebelde ciudad fuese reducida por la fuerza. La pequeña guerra subsiguiente terminó con el triunfo de Ginebra; ayudados por los berneses y por Francisco I —a quien acababa de abandonar el duque de Saboya, para aliarse al emperador—, los ciudadanos libres rechazaron los asaltos enemigos causándoles graves pérdidas. Aquella victoria (1535) aseguró también la de la Reforma en la ciudad, por razones, naturalmente, más de política que de fe.

El hombre que había asumido parte activa más notable en aquellos sucesos, como predicador infatigable, valiente caudillo en el combate, animador y organizador, era el delfinés *Guillermo Farel* (1489-1565), antiguo discípulo de Lefèvre d'Etaples, llegado a Ginebra tras una fracasada tentativa en Montbeliard. Se trataba de un hombrecillo extraño, una especie de gnomo rojizo, de rostro pecoso, ojos sanguinolentos y enormes labios. Su voz era elevada siempre al tono más agudo, fuera ante una muchedumbre o ante un solo oyente. Hinchábanse las venas de su cuello, y siempre mantenía el aire de arenga o de maldición. Sobremanera inteligente, hasta el punto de medir sus propias limitaciones y desear para sí el puesto necesario pero humilde de un nuevo Juan Bautista a la espera de un nuevo Mesías. En aquella Ginebra dividida en grupos enemigos —entre los que seguían siendo poderosos los católicos—, trató de colocar las primeras piedras de una ciudad «evangélica», organizando un culto regular y

1. Parece proceder de aquí el nombre de Hugonotes que adoptaron los protestantes en Francia. Hugonote parece ser la deformación de *Eidgenossen,* bajo la influencia de Hugues (Hugues de Besançon, jefe de los patriotas suizos). Resulta divertido señalar las fantásticas etimologías dadas a esa palabra. Etienne Pasquier pretende que las gentes de Turena creían en la existencia de un diablo nocturno llamado Hugon y que, a los calvinistas que se reunían por las noches, se les llamó «hugonotes». Castelnau asegura que el «hugonote» era una moneda de bronce de Hugo Capeto; el dicho «son hugonotes» equivalía a «no son caros». De Brieux, más cómico, asegura que habiendo tartamudeado un predicador calvinista al comienzo de su sermón cuando citaba de latín: «Huc, nos venimus», la plebe empezó a repetir: «¡Huc, huc, hugonotes!» En las Memorias de Condé, se lee que los reformados habían «usurpado» el nombre de los «signos» lo que es bastante exacto, puesto que había católicos friburgueses en la liga política de los *eidgenossen.*

reclutando un clero, aunque se daba cuenta de que los resultados de su esfuerzo eran bien pobres. Su mérito consistió en descubrir en Calvino al hombre que llevaría a cabo cuanto él mismo soñaba.

Fue Du Tillet —por entonces todavía «protestante»— quien los puso en relación. Residía en Ginebra cuando Calvino llegó allí para pasar una noche en un albergue próximo a la puerta Cornavin. El canónigo de Angulema avisó a Farel. El ardiente delfinés corrió al albergue; allí sucedió una extraordinaria escena entre el viajero y Farel: escena de la que Calvino guardaría toda su vida un penoso recuerdo. Gritando y gesticulando, mientras las amplias mangas de su vestido batían el aire, Farel conjuró a Calvino, en nombre de Dios, a que se quedara en Ginebra y emprendiera la tarea que él, su precursor, le anunciaba. El prudente picardo trató de desasirse; tenía aun «algunos estudios particulares que debía completar, para lo que deseaba permanecer libre». Pero el hombrecillo rojo no lo entendía de la misma manera; con el cuello abotargado y la boca agitada con vengadoras sacudidas, gritó a su interlocutor que pediría a Dios maldijera la tranquilidad de sus estudios si se negaba a trabajar en la obra indispensable. Aquella imprecación arredró a Calvino, que al fin se rindió: su viaje terminaba allí.

Nombrado «lector de *Sagrada Escritura* en la iglesia de Ginebra» y bien pronto encargado también de predicar y de ocuparse de la organización religiosa, Calvino puso al servicio de la comunidad reformada sus eminentes cualidades de francés lógico y riguroso. No era muy brillante la situación que encontraba. «Casi nada había en esta iglesia —escribiría más adelante—. Se predicaba y eso era todo: un completo tumulto». Los ginebrinos, reformados en el fondo por cuestiones políticas, en nada se interesaban por las religiosas. Los sermones de Maestro Calvino en la iglesia de San Pedro tuvieron escaso éxito. Sin embargo, encargado de la misión en la entrevista de Lausana, donde una vez más discutieron católicos y reformados, y más tarde en la de Berna, donde se intentó un acuerdo con luteranos y zwinglianos, Calvino se reveló como controversista de altura y orador de argumentos arrebatadores: eso aumentó su influencia en Ginebra. Entonces se impuso el deber de llevar a cabo el programa de tres puntos establecido con Farel: reemplazar el culto católico por un culto reformado, formular una doctrina que pudiera imponerse a todos los ciudadanos, y establecer una vigilancia sobre la vida y costumbres de la ciudad. *Los artículos sobre la disciplina eclesiástica* (noviembre 1536) consiguieron el primer objetivo: las iglesias, convertidas en «templos» fueron despojadas de sus ornamentos, las imágenes destruidas y las mismas cruces «insignias del diabolismo papista», condenadas; el servicio divino quedaba reducido a oraciones, sermón y canto de salmos. Se toleró que la Cena se celebrara con más frecuencia, tal vez mensualmente; pero, influido por los berneses, Calvino, aceptó que no se tuviera más que tres o cuatro veces al año. Pocos meses más tarde, en febrero de 1537, la *Instrucción y confesión de la fe*, especie de catecismo extraído de la *Institución cristiana,* cumplió el segundo objetivo; el Consejo de los Doscientos decretó que todos los ciudadanos debían adherirse a ese formulario, bajo pena de destierro; algunos inofensivos anabaptistas y el pastor francés Caroli, que se atrevió a decir que aquel calvinismo le parecía una especie de arrianismo, fueron exilados.

Las cosas se complicaron cuando Calvino y los suyos intentaron cumplir el tercer objetivo: la Reforma de las costumbres. Aseguraban que la ciudad tenía buena necesidad de ello. Pero los ginebrinos juzgaron que no habían expulsado a su obispo ni derrotado a los saboyanos para que un grupo de franceses se metiera a enseñarles a vivir. «La fuerza de la Iglesia está en la disciplina —gritaba en el púlpito el terrible Calvino— y la fuerza de la disciplina en la excomunión». En consecuencia, reclamó la creación de un organismo encargado de separar de la Cena a los ciudadanos de mala conducta. La reacción fue violenta. Un partido de amigos de la libertad, los «libertinos», como se les llamaba, se constituyó en torno a ciertos grandes burgueses que habían tenido importante papel en la lucha contra los saboyanos;

en las calles se oían coplas burlonas dirigidas a los dueños del día:

Diablo rojo,
¡Demonio negro!
Maestro Guillermo,
¡Maestro Juan!

Y por las noches, la tranquila Ginebra, que jamás había visto tales cosas, fue perturbada por bandas de enmascarados que cantaban refranes inconvenientes y gritaban blasfemias aun bajo las ventanas de Farel y Calvino. Por último, en las elecciones de 1538, la mayoría en todos los Consejos pasó a los adversarios de los reformadores. Para embarazar al francés, el Gran Consejo decretó que la Eucaristía se administrara al modo bernés, es decir, en forma más luterana, con pan ácimo y no pan ordinario, como enseñaba Calvino; tras lo cual, un edicto prohibió «a todo predicador intervenir en los asuntos de Estado». Calvino, a quien se apuntaba claramente, protestó; pero se le prohibió predicar en adelante; esto provocó un motín: los partidarios de la Reforma constituyeron un frente, mientras los adversarios gritaban a sus puertas: «¡Al Ródano! ¡Al Ródano!», las apedreaban.

El día de Pascua de 1538, Calvino —que había preparado el golpe con sus amigos Farel y Courad— subió al púlpito de la catedral de San Pedro, a pesar de la prohibición, y elevó una vehemente protesta contra las decisiones de los Consejos, anunciando que se negaba a distribuir la Comunión a un pueblo disoluto, sacrílego y blasfemo. Excomulgó a toda la ciudad. A pesar de los gritos de muerte y de las espadas desenvainadas, rehusó ceder en su asombrosa decisión. A duras penas se evitó la efusión de sangre. Pero, al día siguiente, la asamblea del pueblo castigó con el exilio a los culpables. «Enhorabuena —gritó Calvino—: si sirviéramos a los hombres, ésta sería la peor recompensa; pero servimos a un gran Señor y él sabrá recompensarnos».[1]

1. Por lo menos resulta inesperada esta frase en un teólogo que no creía en la eficacia de las buenas obras.

Estrasburgo, Bucero y la "Institución cristiana" en francés

Calvino sintió un inmenso alivio al abandonar las riberas del lago Lemán. Distribuir la Eucaristía a unos cristianos indignos le torturaba la conciencia. Pero, bien pronto, esta misma conciencia le haría serios reproches: su salida de Ginebra, ¿no debilitaría acaso la causa de la Reforma? ¿No era él mismo responsable en parte de aquella ruptura, por su brutalidad y sus exigencias excesivas? ¿No iba Dios a pedirle cuenta de aquellas almas a las que no había amado lo bastante? Aquella crisis de conciencia fue tan viva que, acompañado de Farel —participante de sus escrúpulos— Calvino sintió la necesidad de dirigirse a Zurich, donde se reunía el sínodo de pastores de Suiza, para manifestar públicamente su culpa; y lo hizo con tal compunción que muchos escribieron a los ginebrinos aconsejándoles que recibieran de nuevo a su apóstol. Una categórica negativa confirmó el exilio.

¿A dónde irían? Mientras Farel se instalaba en Neuchâtel,[1] Calvino resolvió volver a Basilea, para reemprender en paz sus estudios y meditaciones. Pero dos años antes había conocido en Berna al reformador de Estrasburgo Bucero y el perspicaz jefe adivinó la fuerza que había en el joven profeta arriesgado y de palabra cortante. Propúsole instalarse con él, como pastor de los numerosos franceses refugiados. Calvino dudó durante meses, porque le costaba echarse un nuevo peso a las espaldas. Pero Bucero insistió y «haciendo uso de una exhortación y protesta semejante a la de Farel», púsole delante el terrible ejemplo de Jonás que, llamado también por Dios para predicar la Palabra a los ninivitas, había pretendido inhibirse, lo que le proporcionó una dolorosa experiencia. La idea de ser tragado por la ballena, «asustó» a

1. Allí permanecería hasta su muerte, en 1565, a excepción de una breve estancia en Metz (1542-1543) donde intentó sin éxito hacer lo que Calvino en Ginebra, después de vuelto a la ciudad.

Calvino, y cedió al fin. De este modo se resolvió a partir para Estrasburgo.

Era esta ciudad entonces, desde hacía años, uno de los centros principales de la Reforma, como Wittemberg y Basilea. Ciudad del Sacro Imperio, prácticamente libre, dirigida políticamente por un hombre excpcional, Jacques Sturm, tenía como teólogos a dos personalidades eminentes, *Capito* y sobre todo *Bucero*. Gracias a ellos, había logrado una postura original dentro del protestantismo: adherida a la Concordia de Wittemberg, desde 1536, la Iglesia de Estrasburgo, poseía también su propia confesión de fe, la «tetrapolitana», mantenida frente a la de Augsburgo. Bucero, espíritu agudo y penetrante, enseñaba una teología firme y moderada, intermedia entre el luteranismo y el credo de Zwinglio; había organizado a su iglesia del modo más sólido, con la ayuda de un consejo de ancianos y de una «Alta Escuela» fundada por Sturm; el poder civil y el eclesiástico trabajaban de acuerdo; y el sentimiento de común unión con la Iglesia era allí más fuerte que en ningún otro sector del protestantismo. Calvino aprendería mucho en contacto con esta iglesia tan vital.

Estrasburgo fue por lo tanto la última etapa de su formación: una etapa que tuvo la suerte de correr junto a un maestro cuyas lecciones aceptaba gustosamente. Bucero tenía dieciocho años más que Calvino. «Si en cualquier cosa —escribía el joven a su maestro— no respondo a vuestra esperanza, sabéis que estoy en vuestras manos. Advertidme, castigadme, haced cuanto un padre puede hacer con su hijo». Y el maestro respondía a su discípulo con una ternura emocionante: «Tú eres mi corazón, mi alma.» Gracias al antiguo dominico, Calvino limó sus uñas y, como le advertía Bucero, aprendió «a dejar a veces que los hombres cometieran tonterías». Su carácter acabó de formarse al mismo tiempo que su inteligencia.

Permaneció tres años en Estrasburgo, simultaneando el cargo de pastor en la parroquia francesa de Saint-Nicolas-des-Eaux y el de profesor de teología con los honorarios de un florín por semana. Trabajó satisfactoriamente: su pequeña comunidad mostróse fervorosa; muchos anabaptistas, abandonando su secta, pidieron el bautismo al joven pastor francés. Prudentemente, abandonó todo lo que le había llevado al fracaso de Ginebra, las excesivas exigencias, las intimidaciones categóricas; el culto que practicaba no distaba mucho del luterano, pero, ¿qué importancia tenía eso? Consentía, por ejemplo, que se tocaran las campanas. A imitación de Bucero, concedió mucha importancia a los cantos en la iglesia, escribiendo himnos en francés y utilizando la *Traducción de los Salmos* que acababa de realizar Clemente Marot; para ello compuso la música el organista estrasburgués, Mathias Greiter. Aquella pequeña parroquia, cálida y amistosa, proporcionó grandes satisfacciones a Calvino y más tarde, en Ginebra, la tomará como modelo.

En 1539 y 1540 llevó a cabo dos actos que parecían decisivos: pidió y obtuvo el derecho de ciudadanía en Estrasburgo, para lo que, según la ley, se inscribió en una corporación, la de los sastres; los derechos de entrada —veinte florines— parecieron enormes a su pobre bolsa. Además, se casó; o, más bien, se dejó casar. ¿Por qué? Desde luego, no por las mismas razones que habían determinado a Lutero; las exigencias carnales no eran en el enjuto picardo tan fuertes como en el sanguíneo alemán. La razón puede ser su salud —nunca buena— que cada vez empeoraba más; la pésima alimentación de Montaigu, el excesivo trabajo de su juventud, las preocupaciones y temores de sus viajes y la terrible sacudida de Ginebra, todo contribuía a hacer en él un enfermo. Dolores de cabeza, vértigos, catarros, dolores de estómago y, más tarde, hemorroides: su vida convertíase poco a poco en un incesante calvario, agravado aún más por una angustia mitad física y mitad metafísica. «Ignoro si me casaré alguna vez —decía unos meses antes de decidirse— y si tengo que hacerlo, será con el fin de consagrar mi tiempo al Señor, más desembarazado de los diarios quehaceres.» Pero no fue ésa la única razón de su matrimonio, sino el más profundo deseo —según el consejo de Bucero— «de cumplir la Ley». Teóricamente, condenaba el celibato de los sacerdotes: pero, ¿qué ejemplo daba permaneciendo célibe? Después de infructuosas

tentativas, encontró a la viuda de un anabaptista convertido por él mismo, *Idelette de Bure,* bonita mujer, fina y elegante, muy de acuerdo con los aristocráticos gustos del reformador. «La única belleza de la mujer, para mí, está en su castidad, pudor, modestia y cuidado de su marido.» Idelette respondía a la perfección a la definición de su esposo. Por lo demás, no tendría más que un papel sumamente escondido junto a Calvino; murió mucho antes que él (1549) y no le dio más que un hijo, también muerto tempranamente. Y el austero picardo no sintió la necesidad de Lutero de legar a la posteridad ningún detalle preciso de su matrimonio.

¿Iba a quedarse definitivamente en Estrasburgo? Todo parecía indicarlo y conforme pasaban los meses, Bucero lo asociaba más a sus trabajos y a su acción. En febrero de 1539 figura en la delegación estrasburguesa que participó en el Congreso de Francfort, reunido a petición de Carlos V para buscar un término a la confusión de la Iglesia. Allí se encontró con Melanchthon, a quien se alió. En las reuniones siguientes (1540-1541) acompañó a Bucero a Haguenau y a Worms. Por último, en Ratisbona, donde se hizo la suprema tentativa de pacificación, fue oficialmente uno de los tres delegados de Estrasburgo, con Jacques Sturm y Bucero. Tal contacto con las iglesias alemanas le confirmó en su resolución de seguir un camino distinto y evitar los errores que veía, especialmente la sumisión a los príncipes. Tan grande era su autoridad personal que en la misma Francia, Margarita de Navarra, con quien sostenía correspondencia, le hizo intervenir en favor de los reformados.

Fue precisamente esta joven notoriedad —que llegaría a su cumbre con la publicación de la *Institución cristiana* en francés— la que le empujaría a abandonar su plácida y equilibrada existencia en Estrasburgo. Tanto a orillas del Ill como en Haguenau, Worms y Ratisbona, se le acercaron delegaciones de Ginebra que le suplicaban volviera a su ciudad y reemprendiera su misión. ¿Qué había ocurrido en Ginebra? Según confesión del mismo Consejo, la marcha de los dos predicadores había constituido «una gran desgracia». Desde entonces no había habido más que «luchas intestinas, denuncias, crímenes y ruinas de todo orden...» El pueblo habíase aprovechado de la libertad con gran detrimento de la moral; la ciudad estaba dividida en bandos enemigos. Aun entre los reformados existían escisiones: los «guillerminos», partidarios de Maestro Guillermo Farel, y los «articulanos», inclinados a las ideas bernesas, luchaban entre sí hasta el punto de desterrarse mutuamente. Por otra parte, los católicos, envalentonados por el Papa Paulo III, levantaban de nuevo cabeza y, reunidos en Lyón, habían estudiado las oportunas medidas para la restauración de su fe en Ginebra. El *cardenal Sadolet* acababa de dirigir a los ginebrinos una carta extremadamente hábil, en la que se aprovechaban las faltas de Calvino y las disensiones causadas por la Reforma. Por último, la Asamblea popular había votado, por mayoría aplastante, una moción de súplica a Calvino, para que volviera «a ser su evangelizador». Pero al recibir esta súplica, el párroco de Saint-Nicolas-des-Eaux se sentía más atado que nunca a su tranquila parroquia y al buen trabajo que allí realizaba en paz. «¡Preferiría cien muertes a esa cruz!» —exclamó—. Y replicó a Farel, que unía sus instancias a las de los ginebrinos: «A la sola palabra de vuelta, me estremezco de horror. Cuanto más vivo, más cuenta me doy de qué abismo me ha librado el Señor». Pero, ¿podría negarse por mucho tiempo a aquellas súplicas que invocaban también el interés de Dios? Jonás, rescatado de la ballena, terminó por resolverse a llevar el mensaje divino a los ninivitas...

¡Años de Estrasburgo, años asombrosamente fecundos! Con más de cuatro predicaciones semanales, con sus clases y una inmensa correspondencia, Calvino trabajó con empeño en sus libros. Aparecen entonces su *Comentario a la Epístola a los Romanos*, su *Pequeño tratado de la Sagrada Cena* y su famosa *Carta al cardenal Sadolet*, en la que explicaba por qué había llegado a lo que era. Pero, sobre todo, Estrasburgo señala una etapa capital, no sólo en la vida del reformador y aun en la historia de la Reforma, sino también en la historia religiosa del mundo y en la historia literaria de Francia, por

la publicación de la *Institución cristiana* en francés.

¿Por qué? Porque, evidentemente, esa traducción en la que, como ya hemos visto, trabajaba Calvino en sus ocios de Basilea, influyó en un público más extenso que la edición latina. Precisamente entonces, publicaba Dolet su libro sobre la *Forma de traducir bien,* donde mostraba las ventajas que hay para un autor en que su obra sea leída en francés, la lengua más precisa de su tiempo. En 1539 salió de las prensas de Ribel en Estrasburgo un grande y hermoso libro de 320 milímetros por 205 y 436 páginas, visiblemente destinado a profesores y estudiantes, para trabajos de estudio. Pero aquello no bastaba a Calvino; era preciso lograr un libro que pudiera llevarse en el bolsillo, y así fue la edición que preparó para el ginebrino Jean Gerard que acababa de publicar, en 1540, la *Biblia* revisada por el reformador. Cuando Calvino vuelva a su ciudad, saldrá ese libro de la imprenta, un libro pequeño de 185 por 115 milímetros y de 882 páginas, compuesto en apretados caracteres, destinado a extender por todo el mundo las ideas de su autor.

Pero ya no se trataba de la *Institución* latina de Basilea; con el tiempo, la obra había crecido desmesuradamente. Aquella «suma de piedad y de casi todo lo necesario en la doctrina de salvación», comprendía diecisiete capítulos. Y eso no representaba más que una etapa: las ediciones posteriores aumentarán todavía. hasta los ochenta capítulos en más de ochocientas páginas. Ya no se trataba de un catecismo desarrollado, sino de un verdadero manual de teología dogmática, en el que se profundizaba en las materias, se colmaban las lagunas y el vocabulario quedaba cuidadosamente desembarazado de los términos pedantes y las reliquias de escolasticismo «y se revelaba aquí y allá —observa justamente Wendel— el recuerdo de las experiencias del autor y sus recientes conversaciones con los teólogos de Estrasburgo.»

Apenas salida a la luz, la obra se extendió por doquier. Por Suiza, los Países Bajos y los valles valdenses, los mercaderes introdujeron en Francia numerosos ejemplares. La prueba del éxito nos la da el empeño que puso la facultad de teología parisina en refutar el escrito a partir de 1543. Pronto fue traducida la *Institución* al alemán, al inglés, italiano, español, húngaro y al mismo griego. Ningún libro sería más leído que éste durante el siglo XVI.

La razón está en que la obra de Calvino traía a la Reforma lo esencial de lo que precisaba para enfrentarse con el catolicismo. Y no poco, porque era la obra de un excelente escritor.

El autor de la "Institución cristiana"

Un gran escritor, cronológicamente, el primero de los maestros del moderno francés; no podría hablarse de Calvino sin rendirle el homenaje que le es debido en este aspecto. Católicos, protestantes y librepensadores, desde Brunetière a Brunot, de Petit de Julleville a Morçay, de Lefranc a Plattard o Pannier, cuantos se han referido a su estilo, se muestran unánimes al considerar su gran aportación a aquella lengua de la que pronto se servirían San Francisco de Sales y Montaigne, Pascal y Bossuet.

La *Institución cristiana* ocupa un lugar primario en la producción literaria de Calvino; pero no constituye más que una parte mínima, o sea la cuarta parte de su obra francesa que, a su vez, se reduce a la quinta parte de su creación total, puesto que aquel incansable trabajador escribió intensamente, sobre todo en latín. Sus cartas, tratados y panfletos, son de evidente interés para el estudio de su vida, de su pensamiento e influencia. Pero lo esencial de su doctrina, el decisivo testimonio que iba a dar al mundo, está en la *Institución,* en ese libro escrito a los veinticuatro años y en el que durante toda su vida haría modificaciones, con nuevos retoques y adornos, hasta sus últimos días.

Si hubo alguna obra exactamente conforme en su realización a los propósitos de su autor, es este tratado en el que todo parece calculado para enseñar, combatir, demostrar y juzgar. Lo que desde el principio llama la atención es su sencillez, la sobriedad de su vocabulario; nos hallamos en los antípodas de los pedantes em-

brollos de la escolástica decadente: el lenguaje de la *Institución* es el de los artesanos, el de las mujeres, los mercaderes y campesinos. Abundan las fórmulas breves, henchidas de sentido y hábilmente introducidas; las palabras importantes adquieren todo su valor. Directo y sobrio, ese estilo —y en ello estaba el peligro para el catolicismo— un pensamiento personal y una lógica persuasiva. Todo ello había sido pretendido conscientemente: el autor nos lo repite en diversas ocasiones: «Todo el mundo sabe cómo sé aprovechar un argumento y cuán precisa es la brevedad con que escribo».

«Urgir un argumento» —no podría decirse mejor—. «Argüir», «redargüir», «apretar» y «requerir», son sus evidentes intenciones; al mismo tiempo que expresa sus ideas, representa un proceso: de donde surge el orden geométrico de sus desarrollos, el plan lógico y seguro, la solidez dialéctica de su argumentación. Nunca se extravía ni se detiene, ni aun cuando su pensamiento —como en el caso de la Cena— no es en sí demasiado claro. Al contrario de Rabelais, que escribe a la manera de un árbol que estallara en yemas, y deja brotar en todos sentidos ramas y hojas, Calvino va derecho a su objetivo, sin dejarse desviar por nada. Sobresale en el juego de ideas. Al revés del pensamiento medieval que ordinariamente recurre a deducciones sucesivas, encerradas en cortas proposiciones, Calvino conoce el secreto de la arquitectura de la frase, en la que todas las partes se ordenan en torno a la idea central, para señalar la causa, la consecuencia, las condiciones, todas las relaciones, en fin, que constituyen un pensamiento completo. La lengua francesa, hasta él narrativa a la manera de miniaturas, le debe el sentido de la gran composición y de la perspectiva, el arte del período que se apodera del espíritu en su plenitud. Todo esto es maravillosamente nuevo.

Los defectos de este estilo son la contrapartida de sus eminentes méritos: al riesgo de ser árido, monótono y poco variado de color. Su frase no tiene movimiento. «Estilo más triste» —ha dicho Bossuet comparándolo con el de Lutero, aunque reconociéndole otras cualidades—: «más apto y más elaborado». ¿Es éste un juicio equitativo? No son raras las imágenes en este estilo, y consiguen mantener la atención; igualmente hay proverbios y comparaciones regocijadas. Calvino no rechaza el término familiar y aun el plebeyo, en locuciones de su Picardía o en la jerga regional. Claro está que, comparado con su truculento contemporáneo Rabelais, Calvino parece de pobre colorido. Pero si se hace un paralelo entre algunos de sus períodos (por ejemplo, los de la Carta dedicatoria al Rey) y algunos de Gargantúa, la superioridad es sorprendente: la fuerza y la belleza están del lado de Calvino.

Desde que Buffon enunció su axioma —«el estilo es el hombre»— lo que nos interesa conocer a través de un libro es su autor. Y hay pocas obras literarias que sean tan reveladoras de su autor como la *Institución cristiana;* el escritor es en ella quien determina las limitaciones. Riguroso, lógico, amplio y fuerte, este arte literario permanece como obra de un gran intelectual, muy poco poeta —aunque Calvino estuviera persuadido de serlo— y para quien no cuenta otra cosa que el juego perfecto de las ideas. No se siente aquí aquella dichosa hambre de conocer que hacía delirar gozosamente a Rabelais; ninguna señal de que el reformador se haya interesado por los descubrimientos que empezaban a apasionar a las gentes —como el de la rotación de la Tierra, por Copérnico, en 1530, ignorado aun por Calvino en 1560—. Ninguna señal —o bien exiguas— de que haya amado a los hombres en su miseria y debilidad, con ese calor y esa fraternidad que por sí solos mueven a los corazones. Lutero jugueteaba con las flores, los pájaros y los niños. Calvino no se deja llevar por tales debilidades; y aun se siente cierta penosa impresión cuando se lee escrito por su pluma que los niños son «pequeñas porquerías». Sólo un instante se exalta su estilo: cuando habla de Dios, de su gloria, de su honor y de su poder; hay que confesar que, en esos momentos, es grande. Y esos instantes de fervor acaban de dar un sentido a todo el conjunto de su obra recordándonos la terrible doctrina a cuyo servicio está este estilo de brillo metálico, cual si fuera austero y puro como el deber.

Calvinismo

¿Podemos llamar «calvinismo» a la doctrina expuesta por Calvino? Ciertos protestantes, y no poco significativos —por ejemplo, Karl Barth, el más grande teólogo actual de la Reforma [1]— se han declarado contrarios al uso de ese término. «El calvinismo es un concepto que debemos a los modernos historiadores» —dicen—; así como no existe verdaderamente un «luteranismo» —y menos aún— «hablando rigurosamente y objetivamente, no hay un calvinismo». En las perspectivas en que se sitúa Calvino —y en las que vamos a verle ahora— sólo la Palabra de Dios es fuente de verdad y principio de acción, y no puede admitirse un cuerpo de doctrina, un dogmatismo formal impuesto a los hombres por una autoridad derivada de Dios, ejercida por hombres, como ocurre en el catolicismo. «Un verdadero discípulo de Calvino, sólo tiene un camino a seguir: el de obedecer no a Calvino, sino a Aquél que fue el maestro de Calvino.»[2]

Bien, pero no puede negarse que el pensamiento de Calvino se nos presenta como un sistema completo, notablemente coherente (a pesar de algunos fallos) y que, en el mismo sentido en que hablamos de un «platonismo», o de un «cartesianismo», existe también un «calvinismo». Lo mismo que en la práctica, y con mayor lucidez que la de Lutero, Calvino, para implantar su obra en Ginebra, tuvo que dar a su doctrina el carácter de un dogmatismo imperioso, por más que substancialmente lo rechazara. Formuladas tales reservas, el edificio levantado por el genial picardo, hace una notable impresión. Está armoniosamente construido y prestigiosamente presentado. Parece salido en un instante de ese poderoso cerebro, sin tener en adelante más que crecer y desarrollarse. Porque, desde la primera *Institución* en latín en seis capítulos, hasta aquella otra en ochenta (en la que, sin embargo, colaboraron discípulos menos dotados) no existe una sola desviación, ninguna ruptura. Se comprende la influencia ejercida sobre tantos espíritus y aun con frecuencia sobre los mejores.

¿Originalidad? No más de la que suele haber en los grandes creadores que alimentan su obra de cuanto les parece útil, sin creer por eso ser inferiores. «Quienes temen las influencias y se deshacen de ellas —ha dicho André Gide— confiesan tácitamente la pobreza de su alma». Perteneciente a la segunda generación de la Reforma, surgido después de Lutero, Melanchthon, Zwinglio y Bucero, Calvino no creyó que el esfuerzo de sus antecesores era nulo o no existente: les pidió prestados los primeros materiales de su gran empresa; es evidente, por ejemplo, que su concepción de la naturaleza humana y del papel de la fe, debe mucho al Lutero de los Catecismos y del tratado *De servo arbitrio;* que la exaltación sistemática de Dios, le ha debido ser inspirada por ciertas notas de Zwinglio; que los *Lugares Comunes* de Melanchthon significaban algo en su doctrina de la Cena, y que jamás hubiera elaborado su teoría de la Iglesia si antes no hubiera conocido en Estrasburgo la obra de Bucero. Pero lo que resulta más evidente todavía, es que Calvino lleva al extremo cualquier idea que encuentra, la exprime hasta sus últimas consecuencias y que, por otra parte, se dedica a subsanar los defectos y faltas que encuentra. Realiza una síntesis completa de cuanto ha recibido de sus antecesores, sellándolo con la impronta de un pensamiento fuerte y auténticamente original.

Pero más que en las obras humanas, su inspiración fundamental la buscó en la *Biblia.* También en este punto Calvino es discípulo directo de Lutero, que centra toda la Reforma en la *Biblia.* «La verdadera autoridad de los cristianos protestantes —comenta Karl Barth— está en la Palabra que el mismo Dios pronunció, pronuncia aún, y pronunciará eternamente por el testimonio de su Espíritu Santo, en los escritos del *Antiguo* y *Nuevo Testamento»*. La intención —o la pretensión, según cada punto de vista— de todos los reformistas es escuchar la Palabra de Dios y no oír otra cosa, desechando cuan-

1. Prefacio a los *Textos escogidos de Calvino,* seleccionados por Charles Gagnebin para la colección *Le Cri de la France,* París, 1948.

2. Lo que, en principio, justifica la diversidad de doctrinas y fragmentación de sectas: las *Variaciones del calvinismo,* como dice Bossuet.

to pueda ser tenido por «mandamiento de hombres»: con frecuencia se llaman «oidores de Cristo». Pero en ninguno de ellos es más fuerte que en Calvino la convicción de que ése es el primero y único deber del creyente. Dios ha hecho oír esa Palabra a los hombres en la *Sagrada Escritura,* y todo debe desvanecerse ante ella. «Ni la antigüedad, ni las tradiciones, ni las sentencias, edictos y decretos, ni los concilios ni las visiones y milagros deben oponerse» al texto único, auténtico mensaje del Altísimo. ¿Auténtico? A este punto, un católico presenta una grave objeción; ¿quién garantiza tal autenticidad? Para el católico, la Iglesia y su magisterio infalible: «No creería en el Evangelio —dice San Agustín— si no creyera en la Iglesia.» Calvino rechaza esa garantía: es la conciencia del hombre, su espíritu iluminado por el *Espíritu Santo,* quien descubre el verdadero sentido de la Palabra: «Todo protestante con la *Biblia* en la mano, es un papa» —dirá Boileau—. Tal biblicismo integral aparece acompañado de una extraña libertad dejada al juicio del hombre, libertad contra la que el mismo Calvino reaccionará violentamente en los procesos de Castellion, Bolsec y Miguel Servet. Pero para su obra supo buscar ese puro perfume escriturístico a la constante y casi amorosa frecuentación del texto santo. Su estilo ha recibido la propia luminosidad del oportuno empleo de las citas del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento.*

Inspirado pues por la Palabra, Calvino concibe todo un sistema del mundo, una explicación del destino humano. Su triple punto de partida, evidentemente está fundado en Lutero: el primero, el pecado original, la más irrecusable evidencia. «Surgimos de una semilla inmunda, nacemos hollados por la inclinación al pecado», «el hombre es un *mono,* una *bestia indómita y feroz,* una *basura».* Tiende «necesariamente al mal» y «lo que hay de más noble y aceptable en nuestras almas, está del todo corrompido, aun la dignidad que en ellas brille». La naturaleza humana está corrompida «desde el entendimiento a la voluntad, desde el alma a la carne»; no puede comprenderse nada si en principio no se admite profundamente esto.

Tal señal del pecado es tan pesada y característica que el hombre no puede más que aguantarla; no existe medio de desembarazarse de ella. No se es libre: el «servo arbitrio» calvinista es tan riguroso como el de Lutero. Nuestra naturaleza, por su constitución íntima, no puede conducirnos más que al mal, porque «su raíz es mala y viciosa, toda ella podrida». La misma lucha nos está prohibida: «no poseemos el arrepentimiento en nuestras manos». Ninguna libertad posee el hombre por sí mismo, esclavo de esa fatalidad que hace pesar sobre él su propia condición.

Pero semejante esclavitud radical lleva consigo una probabilidad: «Cuanto más débil eres, tanto mejor te recibe Dios». Dios nos puede dar la salvación, inaccesible a nuestras fuerzas, pero con una condición: que tengamos fe en El. Calvino profesa con tanta claridad como Lutero la justificación por la fe. «Es justificado quien no es estimado pecador, sino justo. Dios nos reputa justos en Cristo, aunque no lo seamos en nosotros mismos. Se nos imputa la justicia de Jesucristo». Creer en Cristo, unirse en cierta manera a El, para que nos rescate de nuestras indignidades, de nuestras manchas, para que nos ayude a escapar de la justa necesidad de un castigo merecido por nuestra corrupción, tal es el primer deber de un alma fiel, y casi el único: ésa es su fortaleza y su certidumbre; «¡he aquí nuestra confianza! ¡Nuestro único consuelo! ¡Todo el fundamento de nuestra esperanza!»

Lutero había descubierto estos tres elementos fundamentales en su interior experiencia, como respuesta a los problemas que él mismo se había planteado en su drama espiritual. Habíase experimentado como corrompido y sucio; sentíase en las manos de Dios, esclavo de una voluntad sobrenatural e implacable; y no había descansado hasta el día en que se arrojó literalmente en los brazos de Cristo, descubriendo que el otro nombre de la justicia es el amor. Para Calvino lo esencial no está aquí. No sacrifica el libre albedrío por razones personales y psíquicas, sino porque tiene el más alto concepto de la grandeza de Dios y el «honor» del Altísimo. Muéstrase en esto verdadero discípulo de la *Biblia,* hijo del pueblo que gritaba en todas las circunstancias: «¡Sólo a ti, Señor, la gloria!»

Dos son los que en la misma época proclaman con voz fuerte esa certidumbre exaltada de que todo en la tierra debe cumplirse *ad maiorem Dei gloriam:* Calvino y San Ignacio; pero mientras el sabio jesuita deja una parte justa a las fuerzas del alma humana, creada a imagen de Dios, ordenándolas como instrumentos libremente escogidos, a la proclamación de esa gloria, Calvino, por su parte, piensa y confiesa que «sería oscurecer la gloria de Dios y levantarse contra él» reconocer al hombre el más pequeño mérito. Realmente, está en el punto contrario a todos esos humanistas, cristianos o no, que, al mismo tiempo, fundaban en el hombre toda su concepción del mundo. Su insistencia —admirable en sí— en engrandecer la potencia y la soberanía de Dios tiene por corolario una especie de sádico júbilo en el desprecio de la naturaleza humana. Dios lo es todo; el hombre, nada: semejante principio no tolera atenuación ninguna.

De esta teodicea fluye la tesis ordinariamente tenida como característica del calvinismo: *la predestinación.* Ya los luteranos habían visto que esa conclusión entraba en la lógica de su sistema y que, una vez rechazado el libre albedrío humano, se imponía a la mente; pero, intimidados por cuanto tiene de atroz y temible, menos cuidadosos de la lógica que el francés, habían abandonado esa idea y el mismo Melanchthon la había excluido de su Confesión de Augsburgo. Pero Calvino razona con mayor rigidez. «El Señor se atribuye todo poder». Poder... «no vano, ocioso y como adormilado, sino siempre vigilante y lleno de eficacia». Ese Dios, al que el hombre es radicalmente incapaz de comprender y representarse, lo regula todo en el mundo y en nuestra vida. Por consiguiente, nada puede el hombre pensar, querer o hacer que no haya sido, desde toda la eternidad, resuelto por Dios. Y por lo que toca a la decisión más trascendental para cada uno de los mortales, su salvación eterna, surge únicamente de la voluntad, del «libre propósito» de Dios.

He aquí la idea central de toda su doctrina. «Llamamos Predestinación al eterno consejo de Dios, por el que ha determinado lo que debe hacer de cada hombre. Porque Dios no los crea a todos en las mismas condiciones, sino que ordena a unos hacia la vida eterna y a otros hacia la eterna condenación... Y según muestra claramente la Escritura, afirmamos que el Señor ha determinado ya en su eterno e inmutable consejo a quiénes quiere salvar y a quiénes quiere dejar en la ruina. Aquellos a quienes llama a la salvación decimos que los recibe por su infinita misericordia, sin atender para nada a su propia dignidad. Por el contrario, sostenemos que la entrada en la vida está cerrada para todos aquellos a quienes quiere condenar, cosa que se hace por su juicio oculto e incomprensible, siempre justo y equitativo».

Calvino mismo declara terrible esta doctrina. «Confieso —dice— que semejante decreto debe arredrarnos». Es una ley férrea, a la que nada escapa. «Sea lo que fuese lo que maquinen los hombres y aun los diablos, Dios siempre tiene en sus manos el timón». Y es Dios mismo quien «fuerza a los réprobos a hacer lo que él quiere». ¿No estamos en los antípodas de la doctrina católica de la bondad de Dios, de la justicia que recompensa a cada uno según sus méritos, aun cuando tales esfuerzos resulten miserables a los ojos del Altísimo y tales merecimientos sean irrisorios? ¿Por qué sólo unos cuantos resultan escogidos? No lo sabemos. Y si murmuramos: «no comprendo», Calvino nos contesta sarcástico: «Bestia, ¿quién eres tú? Aun cuando los mayores sabios del mundo se aplicaran a comprenderlo, no lo conseguirían».

Y si nos rebelamos contra la despiadada injusticia, Calvino nos pide que descendamos dentro de nosotros mismos y consideremos nuestra abyección para convencernos de que no merecemos otra cosa que el infierno. Se dirá que doctrina tan inhumana debe hundir al hombre en una resignación fatalista y en una total ataraxia. No: puesto que hay elegidos, y puesto que yo tengo fe, estoy predestinado a la salvación. Por eso, de la pavorosa convicción de estar totalmente en las manos de Dios sacarán Calvino y sus seguidores la razón misma de su heroísmo. El alma que experimenta el testimonio inefable de su elección no puede ceder al desfallecimiento o a la debilidad. Tal idea-fuerza del primer jefe es la raíz misma de todos los fanatismos. La predestinación de Calvino, lejos de ser para el

protestantismo una causa de impotencia, será la levadura exaltadora de la acción.

Pero ¿y si no me siento salvado? ¿Si no me siento entre los escogidos? Desgraciado como soy, ¿debo ser tenido como responsable de los crímenes que, desde toda la eternidad, han sido previstos para mí y asociados a mi destino? Según la lógica de su doctrina, Calvino admite que «el mal entra en los planes de Dios y el primer hombre ha caído porque Dios lo quiso. Y por qué Dios lo quiso, no lo sabemos. Solamente sabemos que Dios no lo hubiese querido si no hubiera previsto que su gloria se multiplicaría con ello». Igualmente, «al crear a aquéllos que él ya sabe que deben perderse, Dios lo hace porque así lo quiere». ¿No hay aquí una excusa para las peores conductas? Yo no soy el responsable verdadero de los males que cometo, sino Dios que los impone a mi débil voluntad. Tal es el argumento opuesto a Calvino por los «libertinos» de Ginebra; el predicador francés Bolsec lo desarrollará con fuerza; y Melanchthon, por su parte, buscará un término medio: «Si Dios hace el bien en nosotros..., el hombre sólo peca por su falta y se condena por su pecado. Acusemos, pues, a nuestra voluntad cuando caemos, y no busquemos la causa en los designios de Dios». Calvino se asocia a esta especie de participación de responsabilidades: después de haber cubierto de injurias a aquellas «bestias furiosas, perros ladradores, cerdos que con su gruñido lo confunden todo», que pretenden justificar su vida disoluta con la voluntad de Dios —¡con lo que demuestran que están condenados!—, apela al testimonio de la conciencia, que sabe bien que cuando hace el mal no es por voluntad de Dios, sino contra Dios. «Aun cuando les confesara cien veces —exclama— la verdad, que Dios es autor de su condenación, no eclipsarán por ello su crimen que, grabado en sus conciencias, les viene continuamente a los ojos». Aquí está —no puede negarse— el fallo más grave del sistema, obligado a restablecer la libertad en el orden moral, negándola empero en el teológico. Responsabilidad, libertad y tantos principios de la psicología moral, que hacen saltar en pedazos la doctrina, tan unilateral, de Calvino. «Por otra parte, ¿quién no ve —comenta profundamente Dom Poulet— que esa gloria divina, a la que quiere salvajemente inmolarlo todo, como a un Moloch, nunca tendrá prestigio sino en un alma libre de rechazarla o igualmente de entregarse?»

Semejante doctrina comporta un aspecto no despreciable. Conserva sólidamente una moral, lo que Lutero no había hecho. El hombre debe obrar bien. ¿Por qué? No precisamente *para* salvarse, sino *porque* está salvado. Santificación y justificación son inseparables: si me porto como un santo, pruebo mi fe y por consiguiente mi elección. De donde resulta, para las almas más elevadas, una notable aspiración moral: la misma que hallaremos en ese tipo tan frecuente de protestantes austeros, sinceramente deseosos de la gloria de Dios y de su propia perfección moral, voluntariamente moralizadores. «Pertenecemos al Señor: ¡vivamos y muramos por él! Somos del Señor: ¡que su voluntad y sabiduría presidan todas nuestras acciones!», exclamaba Calvino. Lenguaje que todo creyente debe oír. Mas modestamente, el cristiano medio, sin llegar a esas exigencias místicas, se entregará a las actividades del mundo con sobriedad, justicia y piedad. Persuadido de que ha sido puesto en su situación terrena por un decreto providencial, no necesitará abandonar los bienes de aquí abajo —el renunciamiento de un Francisco de Asís es radicalmente ignorado por el Calvinismo—: le basta usar de esos bienes moderadamente, bendiciendo a Dios por haberle puesto en condiciones de aprovecharse de ellos. Triunfar en la vida, ser colmado de prosperidades por Dios, no es otra cosa —¡y esto es, exclaman, también muy bíblico!— que estar visiblemente protegido por Dios.[1]

Como señales de esa vocación, las obras resultan necesarias y, en este punto, Calvino está más cerca que Lutero del catolicismo; pero esas obras no tienen sentido si no van señaladas con el único sello decisivo de la fe. Para Calvino, la fe es total y verdaderamente un don de Dios,

1. Vense aquí las relaciones que existieron, desde sus comienzos, entre el capitalismo burgués y el calvinismo; en ese sentido, Calvino fue profundamente un hombre de su tiempo.

que el hombre no merece en modo alguno, no pudiendo prepararse a él por sus esfuerzos. Creo, porque Dios «trabaja en mí». La fe calvinista es tan imperiosa como la luterana, pero no procede de idéntico modo. Lutero, doblegado bajo el peso de su miseria, lanza el grito de su fe como un llamamiento desde el fondo de los abismos: «¡Señor, salvadme: creo en Vos!» Pero Calvino, fascinado por la trascendencia y el esplendor de Dios, de los que tiene certeza gracias a la *Sagrada Escritura*, busca adherirse a El bajo la acción del Espíritu Santo. Y para él, más aún que para Lutero —no llegado a semejante idea sino muy lentamente, dudando y dominado por el sentimiento de su bajeza—, creer, es decir, adherirse a Dios, es ya estar salvado.

En semejante sistema, en que la salvación viene del interior del hombre, ¿qué sitio queda para cuánto pretende aportársela desde el exterior? No se rechazan los Sacramentos: «Son dice Calvino— una ayuda próxima y parecida a la predicación del *Evangelio* para sostener y confirmar la fe.» O mejor: son señales de la justificación obtenida por la fe. Pero, en sí mismos, no poseen eficacia alguna; Calvino se rebela vivamente contra quienes, zwinglianos o católicos, «atribuyen a los Sacramentos no sé qué virtudes secretas», porque eso «es injuriar al Espíritu de Dios», cuya gracia no necesita signos exteriores para comunicarse. Admitir que los Sacramentos «justifican y confieren la gracia» es para Calvino «absolutamente diabólico», porque «esa doctrina provoca confusión en las conciencias».

Por lo demás, más radical que Lutero, Calvino no conserva más que dos Sacramentos, puesto que piensa, como Zwinglio, que sólo dos hay claramente distinguidos en el Evangelio: el Bautismo y la Cena. Y los define a su manera: el Bautismo es «la señal de nuestra Cristiandad, por la que somos recibidos en la compañía de la Iglesia... Nos es concedido por Dios en primer lugar para que sirva a nuestra fe hacia él; y en segundo lugar para servir a nuestro testimonio hacia los hombres». Esto no quiere decir «que no sea más que una señal», una especie de ficha de inscripción en el grupo de los bautizados: Calvino protesta contra esta manera de entenderlo; el Bautismo es auténticamente «la señal de la remisión de los pecados», pero sólo la señal; en sí, no es el agua del Bautismo la que opera esa remisión; y el Espíritu Santo puede muy bien realizar nuestra unión en Cristo fuera del rito bautismal.[1]

Por lo que toca a la Eucaristía, designada con el nombre de Santa Cena, es notorio a quien compare las sucesivas ediciones de la *Institución*, que este problema ha preocupado cada vez más a Calvino. Ha buscado un término medio entre luteranos y zwinglianos. Con Zwinglio, se opone a Lutero, quien —como hemos visto— admitía una presencia real de Cristo en la Hostia, por *consubstanciación* (y no *transubstanciación*, como los católicos); e interpreta la palabra *est* de la fórmula «este es mi Cuerpo» en el sentido de *significar*. «Pan y vino son signos visibles». Pero, contra Zwinglio, afirma que la Cena es más que una conmemoración de la Ultima Cena del Señor sobre la tierra; y que para quien comulga hay allí más que una unión simbólica del alma con Cristo; hay una unión real, aunque de «substancia espiritual»[2]; el pan y el vino de la Eucaristía no son, como quieren los católicos, el Cuerpo y la Sangre de Cristo; pero el Cuerpo glorificado de Cristo se comunica «realmente» al alma creyente del predestinado, dándole «una confianza indudable en la vida eterna». Doctrina, en resumen, compleja y bastante confusa que, como reconoce Wendel, «deja bastantes oscuridades imperfectamente señaladas», y que tal vez pueda explicarse por la misma piedad de Calvino, incapaz en este punto de llegar hasta el fondo de su sistema para guardar la consoladora certidumbre de la presencia de Cristo en el pan...

1. Las opiniones de Calvino sobre la confesión, parecen haber sido ambiguas. Desde luego, aun excluyéndola de los Sacramentos, comprendió el interés psicológico de la confesión personal auricular.

2. La expresión «substancia espiritual» (Calvino dice igualmente «substancia espiritual del Cuerpo de Cristo») es evidentemente muy ambigua. Es uno de los puntos en que parece fallar la lógica calvinista. Los teólogos protestantes han comentado interminablemente la palabra «substancia»: Cfr. Helmut Gollwitzer, *Coena Domini*, Munich, 1937.

Lógico es que una doctrina enteramente fundada en la acción del Espíritu Santo en el alma no pueda dejar al culto sino un lugar muy limitado. La Misa carece de sentido. El servicio divino se reduce a la audición de la Palabra, es decir, a la predicación, a las oraciones y al canto de los salmos. La Cena, conservada aún por los luteranos —aunque desechando la idea católica del sacrificio—, es segregada del servicio divino y no tiene lugar más que algunas veces al año, cuatro en Ginebra, con participación de toda la comunidad de los fieles. La ley de ese culto es de la más rigurosa simplicidad: se prohíben «esas idolatrías» como las imágenes, los ornamentos y la música del órgano; el ímpetu interior y la exaltación de la fe deben bastar para compensar lo que en apariencia pueda haber de frío en una religión que nada quiere de los medios humanos. Desde luego, como Lutero y Zwinglio, Calvino rechaza el culto de los Santos y de la Virgen: a sus ojos, son figuras ejemplares —aunque apenas hable de ellos—; pero ¿cómo pueden asumir ese papel de intercesores ante la Divina Misericordia que les reconoce el catolicismo, si lo esencial del acto religioso se opera en la soledad de la conciencia, por un contacto directo con el Espíritu?

Como se ve, todo esto está aún mucho más lejos de la Iglesia que las posiciones de Lutero. Calvino formula sobre cinco puntos capitales unas tesis con las que los católicos tienen que estar en total desacuerdo: la Escritura interpretada por el hombre sólo, según el dictado del Espíritu Santo, es la única autoridad: la de la Iglesia no cuenta; el hombre está radicalmente corrompido y es incapaz de hallar en su naturaleza la menor oportunidad de salvarse. Dios decide de todo destino a su manera, sin que el hombre pueda, por sus méritos, modificar nada de la suerte que le espera; sólo la fe es garantía y medio de salvación; el esfuerzo moral no es más que su corolario; los Sacramentos no son más que señales desprovistas de toda eficacia. Todo lo que antes que Calvino habían entrevisto más o menos claramente Lutero, Zwinglio, Bucero, Ecolampadio y tantos otros, sin atreverse a llevar sus ideas hasta las últimas consecuencias, él, el francés lógico, lo toma, lo completa y perfecciona y, aun a su pesar, lo transforma en dogma. Obra de genio, su influencia histórica sería decisiva. Pero, ¿hubiera influido como lo hizo si Calvino no hubiese tratado también el último problema, en el que tan dolorosamente había naufragado Lutero, el problema de la autoridad?

Calvino sella su doctrina con la definición de su iglesia, fijando a un tiempo las relaciones que debe mantener con el Estado. Para él —sobre todo para el Calvino joven de 1536, igual que para Lutero— la verdadera Iglesia es invisible, constituida por la la comunidad de los predestinados. Pero, a medida que se desenvuelve su experiencia, el reformador insiste en otro aspecto, el de la Iglesia visible, que comprende «a la multitud de hombres que profesan la misma honra a Dios y a Jesucristo». Y justifica a esa Iglesia visible mucho mejor que Melanchthon: ha sido instituida por Dios; se le ha encomendado la custodia del tesoro de Cristo; es una institución legítima y sagrada, a la que debe obediencia el cristiano, y que posee el derecho de imponer una disciplina, especialmente contra quienes «por su torpeza difaman y deshonran a la Cristiandad». ¡Estamos bien lejos de la anarquía espiritual, cuyo sueño había acariciado Lutero más o menos durante toda su vida! Viendo el funcionamiento del protestantismo en Alemania, Calvino comprendió que no bastaba con redactar «fórmulas de fe», libremente aceptadas, para que la Reforma se ordenase y dispusiese a la propia defensa contra sus adversarios.

¿Qué actitud será entonces la de esa Iglesia visible frente al Estado? Las instituciones humanas —tanto en la perspectiva calvinista como en la luterana— son queridas por Dios y necesarias. La sociedad civil debe organizar materialmente la vida colectiva de los hombres. Pero, mientras Lutero había abandonado a la Iglesia a discreción del poder civil, pidiendo a los príncipes que hicieran aplicar las profesiones de fe, y mientras Zwinglio había tratado de confundir Iglesia y Estado, Calvino, más profundo —recordaba el modo perfecto en que las cosas ocurrían en Estrasburgo—, encarga a la Iglesia que colabore con el Estado, vigilándolo desde lo

alto. La diferencia más decisiva entre Lutero y Calvino está aquí: la diferencia que hace del uno un reformador religioso y del otro el fundador de una iglesia. La religión escapa de golpe a la servidumbre del estado laico y a las limitaciones que forzosamente le impondrían los poderes civiles en sus intereses egoístas. Al margen del Estado, la iglesia calvinista se dará una fuerte estructura[1] bajo la dirección de una autoridad suprema, el *Consistorio*, en todo diferente del que había terminado por admitir Lutero, dependiente de los príncipes; éste será un Consistorio independiente de toda intromisión del Estado y lo bastante fuerte para hacerse obedecer por el mismo Estado. Así «erigida» —según la expresión favorita de Calvino— la Iglesia, podía afirmarse y asumir el papel histórico al que su autor la quería predestinada. No le quedaba más que llevar a cabo la experimentación de su doctrina, sometiéndola a la prueba de los hechos. Ginebra le ofrecía una ocasión.

"Los combates maravillosos"

La mañana del 13 de septiembre de 1541 todos los magistrados de Ginebra, precedidos de un heraldo de armas, salieron a caballo por la puerta Cornavin y avanzaron en dirección de Versoix. Iban al encuentro de aquel mismo hombre que, expulsado por ellos tres años antes, y por la misma puerta, por el mismo camino, había debido partir para el destierro: Maestro Juan Calvino. Los archivos de la ciudad conservan aún la minuta de la deliberación, en la que el Gran Consejo había decidido «suplicarle que permanezca del todo aquí, y que se le vaya a recibir, con su mujer y sus cosas».

Calvino había cedido a las súplicas; no sin dudas y temores. Dividido entre dos deberes, el de salvar a esa iglesia de Ginebra, a la que tenía en su corazón tanto más cuanto que había sufrido por su causa, y continuar su obra, tan útil, en Estrasburgo, había llorado gruesas lágrimas, en diversas ocasiones, ante los mensajeros que venían a suplicarle; pero, por fin, se había recordado a sí mismo «que no se pertenecía» y que el Señor le constreñía a escoger la puerta estrecha: entonces cesó «esa maravillosa perplejidad» y accedió a los ginebrinos. Pálido, casi mudo, dichoso pero todavía vacilante, entró en la ciudad en medio de una muchedumbre también contenta en apariencia, pero igualmente inquieta en la realidad. Al domingo siguiente, en la abarrotada catedral de San Pedro, subió al púlpito y, tras una breve oración, reanudó el comentario a la *Sagrada Escritura* en el mismo punto en que, cuarenta meses antes, había tenido que interrumpirlo, como si la suspensión hubiese durado un breve instante.

Hasta su muerte, viviría en adelante en esta ciudad, de la que haría su obra, su Ciudad-Iglesia, como un ejercicio práctico de sus ideas. Situación bastante extraña la suya: profesor de teología y predicador, no es en principio más que un maestro y un orador entre otros: el «servidor de Ginebra»; y con frecuencia declarará no haber pretendido otra cosa. Pero la ciudad aloja a ese servidor en una casa cómoda y sencilla a un tiempo, en medio de un hermoso jardín, en la calle de los Canónigos; le paga un sueldo de quinientos florines de oro, el doble de lo que da a sus colegas; pero ni le ofrece, ni él lo exige, un título oficial. Es como un huésped pasajero, «un viajero sobre la tierra», este hombre a quien todo un pueblo entrega su alma. El mismo experimenta el júbilo de no ser nada, satisfecho de haber vindicado y obtenido para Dios una autoridad ilimitada.

Calvino tiene treinta y dos años en el instante en que para él se abre el capítulo más importante de su vida. Desde nuestras perspectivas actuales, gustosamente gerontocráticas[1], se pensará que es una edad demasiado temprana todavía para representar el papel de conductor de

1. No centralizada, al menos al comienzo; nada de jerarquías entre los servidores de una Iglesia, nada de subordinación de una Iglesia a otra, sino una federación cuyo jefe es Cristo, y cuya ley es la *Biblia*.

1. Gerontocracia, gobierno de ancianos. *(Nota del Traductor.)*

hombres. De hecho, Calvino posee una excepcional madurez.[1] Sobre su enjuto rostro de tez tempranamente pálida, en el mirar de sus ojos profundos se lee aquella «tan grande majestad» de que hablara, en su oración fúnebre, uno de los miembros del Pequeño Consejo de Ginebra. Todo en él respira una fría resolución, una energía sin desmayos, un valor capaz de enfrentarse con todas las resistencias. Viéndole pasar por las calles de su ciudad, rápido y discreto, con su enjuto cuerpo envuelto en friolera hopalanda, su bonete encajado hasta las orejas, la barba fina al viento y su vista en tierra, los ginebrinos, que leen a San Pablo bajo su dirección, no tardarán en decirse que Calvino ha venido a ellos, según las palabras del Apóstol a los Corintios, más «con el cetro que con el espíritu de mansedumbre».

Sin embargo, ese exterior frío y enérgico, no es más que una máscara o, por mejor decirlo, el resultado de un continuo combate. Juan Calvino debe luchar sin descanso para llegar a ser lo que le exige su deber. Ante todo, luchar contra su cuerpo, cada vez más trabajado por dolores y enfermedades, hasta el punto de convertirlo ciertos días en un ser enfermo, casi enloquecido por las jaquecas y lleno de sufrimientos por todas partes. No hay duda de que le preocupa su salud: habla de ello con frecuencia en sus cartas, con una especie de impúdica ingenuidad, llegando a contar a la duquesa de Ferrara su mal de hemorroides. Pero su precario estado físico nunca le impedirá hacer lo que se ha propuesto; esta clase de hombres «artríticonerviosos», como dicen los médicos (Richelieu será otro) son capaces, a fuerza de voluntad, de superar las miserias de su cuerpo.

Más grave es el combate que debe sostener contra sus tendencias profundas, para atreverse a algo, para emprender una acción o dirigirla. No hay que negar su sinceridad cuando repite con frecuencia: «Soy tímido por naturaleza: un pusilánime». Pero sabe vencer la timidez, y su energía resulta tanto más grande cuanto que es el fruto de una debilidad superada. «¿No es este hombre como un tizón salido de las llamas?», dirá de él Teodoro de Beza. Y, en realidad, ¿es tan duro como tantas veces se ha repetido? La contradicción es en él más cierta a este respecto. El mismo Beza —que vivió junto a él durante dieciséis años— escribe: «Al principio, parecía duro, pero en un trato más íntimo, no existía hombre más tierno». Y son numerosos los testimonios que nos hablan de lo que el mismo Calvino llamaba «la ternura, por no decir la blandura de su alma». De otra manera, ¿cómo se entendería la influencia de este hombre, de haber sido sólo el anciano anguloso de barba afilada, fijo en esa severa expresión que han perpetuado los grabados, de no haber poseído ese misterioso poder de conquistar las almas, inseparable de la sensibilidad, aun de una sensibilidad combatida y reprimida?

Sabemos que Goethe llamaba *demoníaca* a «esa fuerza misteriosa sentida por todo el mundo, pero que nadie puede explicar..., manifestada en las más diversas circunstancias..., pero siempre positivamente creadora»; y añadía aún: «se atribuye gustosamente a los grandes hombres y afecta a los siglos crepusculares». Merejkowski ha señalado profundamente que ese poder faústico es exactamente el de Calvino, hecho de audacia y de moderación, de orgullo y humildad, imperioso en la conciencia de haber sido revestido por Dios con una misión, como la de los Profetas de la *Biblia*, San Pablo o Mahoma, capaz de violencias terribles, más calculadas y atroces que las de Lutero, pero igualmente capaz de ejercer sobre los hombres una atracción magnética. Añádase al servicio de este carácter tan firme la más viva inteligencia, inmejorablemente dispuesta para conducir la dialéctica de las ideas, una capacidad de trabajo casi ilimita-

1. Excepcional desde nuestra perspectiva «gerontocrática», pero no en aquellos tiempos en que emperadores, literatos, conquistadores y demás hombres que dejaron una huella en la historia de los pueblos habían llegado a la madurez y plenitud de su obra a una edad temprana: Shakespeare había escrito *Romeo y Julieta* antes de los treinta años; Carlos V era emperador a los diecinueve y Hernán Cortés realizaba sus grandes empresas de Méjico a los veintitantos. La elevación del nivel de duración de una vida, en nuestros tiempos, ha repercutido también en nuestra ausencia de madura «precocidad». *(Nota del Traductor.)*

da, un agudo sentido de la disciplina —o, como él decía, del «buen orden»— y tendremos el retrato de un jefe de talla excepcional. Pero que toda esta personalidad se ponga al servicio de una gran idea y contemplaremos el tipo perfecto de un fanático; Calvino pertenece a esa familia de hombres terribles y sublimes que, como Savonarola o Robespierre, sueñan con lograr la salvación y la felicidad de los hombres, sin contar con ellos, a pesar y aun contra ellos.

Calvino poseía esa gran idea: la había expuesto en los sucesivos desarrollos de la *Institución cristiana.* Apenas puso el pie de nuevo en tierra ginebrina, se creyó en el deber de aplicar sus principios. Al día siguiente de su llegada, pidió a los Consejos que hicieran preparar una Comisión de *Ordenanzas eclesiásticas* para fundar el estatuto religioso de la ciudad: de hecho, lo redactó él solo. Y el 20 de noviembre, la Asamblea del pueblo, convocada a son de trompetas en el llano Molard, votó unánimemente un decreto que establecía «un gobierno acorde con el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo». Quedaba así proclamado el reino de Dios en Ginebra —como lo había sido en la Florencia de Savonarola y, de forma más extraña, en Münster, por obra de Juan de Leyde...—. «No hay más poder que el de Dios, Rey de reyes y Señor de los señores», murmuraría Calvino en su hora suprema. Durante veintitrés años pondrá toda su energía y su inteligencia en conseguir del precepto una realidad social, moral y política tanto como religiosa: nunca ha conocido la teocracia una aplicación más completa.

Para Calvino, establecer el reino de Dios suponía un doble trabajo: por una parte, organizar a la comunidad cristiana de Ginebra según sus principios, «erigir la Iglesia»; y por otra, encauzar toda la vida al sometimiento a los Mandamientos de Dios, al Evangelio, o, mejor dicho, a la interpretación evangélica dada por el mismo Calvino. Pero no era lícito creer que ese doble esfuerzo iba a desenvolverse sin hallar resistencias. Por muy llenos de buena voluntad que estuviesen los ginebrinos en su arrepentimiento, no se dejarían poner el dogal al cuello sin cocear. No iba a resultar cómodo el constituir a la Iglesia como guía y censora del Estado, y menos aún obligar a la total austeridad a un pueblo que gozaba, hasta el exceso, los diversos bienes de la libertad. Los doce primeros años de Calvino en Ginebra fueron todo menos apacibles. «He vivido aquí combates maravillosos», diría, poco antes de morir, en una carta de despedida a los pastores ginebrinos. «El pobre y tímido escolar» se encuentra lanzado a caminos bien extraños.

Apenas podemos imaginar la atmósfera de Ginebra en esos años sorprendentes: es la de un régimen de «salud pública» en el sentido más completo y en la más rigurosa acepción de la palabra. Calvino ha tomado en sus manos una pequeña comunidad amenazada por todas partes. Primero, materialmente, por el Rey de Francia, cuyas tropas están a cuarenta kilómetros de marcha; por el duque de Saboya, por su antiguo obispo, por los católicos y por los mismos berneses, con quienes son difíciles las relaciones: ¡pobre ciudad, a la espera de un asalto, insegura de sus defensas y totalmente vulnerable por el lado del lago! Pero este peligro no es nada comparado con el espiritual: porque el más terrible enemigo a quien hay que hacer frente es el antiguo adversario, el Angel negro, empeñado en apartar a los creyentes del reino de Dios. La tarea fundamental que toma Calvino para sí es esa: impedir que el Maligno se introduzca en su Ciudad-Iglesia: el combate será terrible...

Pero, a fin de llevar conjuntamente ambas batallas, todos los medios son legítimos: sólo cuenta la obra de salvación: la Salud Pública. Al igual que en la Francia republicana invadida, se instalará en Ginebra el Terror, policíaco y político, pero agravado al fundarse en principios religiosos. Son numerosos los que, en este pueblo que ha consentido en su propia servidumbre, aprueban el régimen, colaboran con él, denuncian a los sospechosos a los «guardias» y aplauden las represiones. Pero también hay quien lo rechaza —y el número de éstos pudiera crecer si el terrible jefe mostrara la menor debilidad—: quienes aborrecen al francés, al extranjero, quienes no consienten que moleste sus comodidades, quienes, de acuerdo en principio con él, lo encuentran pronto excesivamente extremista, y también —y no son los menos vio-

lentos, porque en su sistema están íntimamente unidas la religión y la vida pública— quienes rechazan su teología.

Hay que añadir que esas luchas incesantes de doce años se desarrollan en un clima muy propio de la época en que las supersticiones exasperaban las pasiones colectivas. Antes de los dos años del regreso de Calvino estalla la peste; Ginebra vive días atroces; los ciudadanos se acusan uno a otro de ser «propagadores de peste» y, por las noches, se untan los picaportes de las puertas con el ungüento hecho del cadáver pestífero. La brujería multiplica sus estragos: por todas partes se habla de conjuros, maleficios y hombres levantados hasta el cielo por obra de demonios. Detrás de todas estas cosas los maliciosos ven a Calvino: «Difícil es creer a las calumnias que le dedica Satanás en estos días —dice Teodoro de Beza—, porque se le imputa a él sólo todo lo que ocurre en Ginebra». Necesario es tener en cuenta todo esto si se quiere comprender el rigor y eso que nos parece crueldad en la dictadura teocrática. Nada son ahora los perros que lanzan sobre sus huellas unos pícaros, ni las burlas de la señora Perrin, esposa del capitán general, que se divierte haciéndole atropellar por su caballo; lo afrentoso para un hombre como Calvino es saber que está solo para llevar sobre sus espaldas la responsabilidad de un pueblo cuya carga le ha confiado Dios y que caería, sin él, con toda seguridad en la muerte eterna.

¿Cómo no iba a mostrarse, en semejantes condiciones, cruel y terrible en romper las dificultades? ¡Y hay que ver de dónde proceden! La primera es la de los pastores, que, a decir de Farel, eran «mediocres, intemperantes, groseros y amigos de riñas»; y sobre todo ofrecían la dificultad de no estar en manos de Calvino y querer aplicar en ocasiones la doctrina del libre examen a sus enseñanzas. El más importante de todos, el saboyano *Sebastián Castellion*, encargado un tiempo de la dirección del Colegio de Ginebra, discutía públicamente la canonicidad de determinadas partes de la *Biblia*, e interpretada de modo diverso al de Calvino ciertos versículos del Credo: tuvo que dimitir y después fue expulsado de la ciudad. A este episodio siguió una depuración de pastores, que fueron reemplazados por refugiados protestantes franceses, más seguros.

Tras el poder religioso, Calvino tuvo que batallar con el político. Para permitir que la Iglesia vigilara la calle, no podía dejar la autoridad en las manos de la Asamblea popular, a la que cualquier corriente de opinión podía separar de él. Los Consejos —Grande y Pequeño, los Sesenta y los Veinte— reciben la iniciativa de las leyes, y el derecho de proponer al pueblo la lista de candidatos entre los que pueda elegir a sus síndicos: se amordaza a la democracia. Pero eso provoca numerosas reacciones a las que Calvino debe oponerse. Cuando los jefes laicos autorizan a predicar al ginebrino *Troillet*, el jefe religioso truena y hace anular el permiso. Pierre Ameaux, comerciante y miembro del Pequeño Consejo (a quien además perjudican las medidas moralizadoras sobre el comercio de cartas de juego) critica públicamente al teócrata: «hombre maligno, ambicioso picardo, predicador de falsa doctrina»; Calvino echa rayos y centellas y clama que no subirá más al púlpito hasta que haya recibido reparación de ese ultraje; y Ginebra, estupefacta, ve pasar por sus calles a aquel notable miembro de su más alta Magistratura, en camisa, con la cabeza descubierta, golpeándose el pecho y pidiendo a Dios perdón de su falta. La alta burguesía recibe mal este asunto; el grupo de los «libertinos» se agita: hay, entre ellos, excelentes reformistas, tan buenos cristianos como los calvinistas, y aun antiguos seguidores de Calvino, como Ami Perrin, uno de los más activos instrumentos de su regreso; pero ahora creen que el reformador avanza demasiado y no aceptan esa tutela eclesiástica sobre su ciudad. Calvino responde: las familias Favre y Perrin son atacadas. El viejo Francisco Favre, abuelo de Perrin y antiguo síndico, es condenado por un asunto de «libertinaje». Su hija, la Pentesilea que se divertía atropellando a Calvino con su caballo, acusada de excesiva afición al baile, responde riéndose de la acusación; y, lo que es peor, llama al Ministro de Justicia «gran basura». Se la encarcela y, como se sospecha que los guardias son gente de su confianza, se cambia todo el personal de la casa donde está arrestada, lo que no impide a la amazona evadirse. Por lo que toca a su marido, una oportuna

misión diplomática en Francia le aleja por un tiempo.

Las cosas vuelven a dramatizarse con el asunto *Gruet*. Tres días después de la huida de la mujer de Perrin, aparece un pasquín en el púlpito de San Pedro, con amenazas contra el cuerpo pastoral: «La excesiva dureza provoca la venganza». Se descubre al autor del panfleto: Jacques Gruet, una especie de librepensador, bastante culto y de dudosas costumbres; hecho en su casa un registro, se le halló un libro de Calvino en cuyos márgenes se leían palabras impías: «¡Todo es locura!», y notas que criticaban las órdenes eclesiásticas y el Consistorio, y aun un proyecto de carta al rey en la que se le suplicaba que viniera a Ginebra a restaurar el orden antiguo. Arrestado, torturado y condenado a muerte, Gruet fue decapitado y su cabeza colgada en la picota.

No podemos imaginarnos tales sucesos en la ciudad ginebrina sin que provocaran gran agitación. La opinión estaba dividida, a favor o en contra de Calvino. Su poder, de hecho, era frágil: una elección podía cambiar la mayoría en los Consejos. Realmente, en febrero de 1548, «libertinos» y «calvinistas» tenían fuerzas iguales. Ami Perrin, hecho síndico, tramó una reacción. Como las persecuciones desencadenadas en Francia por Enrique II hacían afluir a Ginebra a los refugiados protestantes, a los que Calvino acogía con los brazos abiertos, los «Perrinistas» propusieron un proyecto de ley que exigía veinticinco años de estancia en Ginebra para conseguir la ciudadanía: el golpe apuntaba al mismo Calvino. Simultáneamente, se repartió una carta, ya antigua, en la que se censuraba duramente al Magistrado. Por algunas semanas se preguntó si no se vería obligado a exilarse voluntariamente. Pero el proyecto de ley fue desechado. ¿Iría ahora Calvino, apoyado en los refugiados franceses, a establecer con solidez su obra?

No: aún no, porque de entre los mismos emigrados elevábanse voces contra la teología calvinista, la cual difícilmente podrían admitir los refugiados franceses. La más violenta fue la del antiguo carmelita *Jerónimo Bolsec*, establecido como médico en Veigy, en los suburbios ginebrinos. Apasionado por la teología, participaba con frecuencia en las «congregaciones» de los viernes, en las que los más sabios discutían sobre dogma y doctrina. Bolsec se rebelaba contra la Predestinación absoluta, a la manera de Calvino. Admitirla era «hacer de Dios un tirano o un Júpiter», y añadía que tan inhumana tesis no se encontraba en modo alguno en San Agustín, de donde pretendía Calvino haberla sacado. Arrestado y tratado brutalmente en la prisión, Bolsec se mantuvo firme y llegó a denunciar a su adversario como hereje y autor de doctrinas contrarias a la Escritura. Herido en lo vivo, Calvino defendióse con igual violencia y reclamó el parecer de las iglesias de Berna, Basilea y Neuchâtel. ¿No era para él tolerar el antipredestinacionismo, arruinar la base de su edificio? Pero no obtuvo la condenación esperada. Si Farel, de Neuchâtel, le apoyó, Berna y Basilea respondieron poco categóricamente; el Pequeño Consejo no pensaba en acabar con Bolsec, y se limitó a desterrarlo.[1] Nadie se llamó a engaño: aquello no había sido un éxito para Calvino.

El invierno de 1552 a 1553 señala el momento decisivo. Muchos se preguntaban si el reformador no sería expulsado de la ciudad por segunda vez. El mismo Calvino declaró al Consejo que prefería ser exonerado de su cargo en vez de «sufrir tanto». Troillet, a quien Calvino había prohibido predicar, recogió las tesis de Bolsec y agitó a la opinión: llevado ante el Consejo, logró un sobreseimiento. Todos los libertinos, todos los amigos del grupo Perrin y Favre, los taberneros cuyas tabernas había cerrado Calvino, las muchachas amigas del baile y los bebedores, y otros muchos, se unieron para poner fin a la dictadura del picardo. En las elec-

1. Bolsec se refugió primero en Berna donde prosiguió en sus furiosos ataques contra Calvino. Después, volvió a Francia, renegó del protestantismo y, vuelto al seno de la Iglesia católica, escribió una biografía de Calvino que contiene las más infamantes acusaciones. La polémica antiprotestante descansaría en este abundante arsenal de calumnias, hasta que la historia hiciera justicia. Nadie admite hoy, por ejemplo, como sostenía Bolsec, que Calvino haya sido condenado en su juventud por homosexualidad.

ciones de 1553, los anticalvinistas conquistaron la mayoría; se excluyó del Consejo a los pastores; los refugiados que aún no habían adquirido el derecho de ciudadanía fueron sometidos a medidas vejatorias. ¿Se trataba del fin de Calvino en la Ciudad-Iglesia? Repentinamente, un dramático suceso invirtió la situación: un horrible asunto, tan violento, tan patético, que es necesario situarlo en el clima de aquellos meses para entenderlo: Servet.

La hoguera de Miguel Servet

El 13 de agosto de 1553 fue arrestado en Ginebra —en una estancia del albergue de la Rosa, según unos, o durante un oficio divino, según otros— un extranjero que estaba de paso y se había inscrito en los registros con el nombre de «Miguel Villanova, médico español». La policía vigilaba en la pequeña república; bajo el seudónimo del viajero identificó a un personaje que interesaba al Consistorio: *Miguel Servet*. Se trataba de un hombre rubio, de aspecto distinguido e inteligencia viva aunque confusa; humanista curioso de todo y apasionado por la teología. Nacido en 1511 en Tudela de Navarra, de una familia aragonesa, originaria de Villanueva de Sigena; tras brillantes estudios[1] en Zaragoza y Toulouse, había hecho poco a poco su carrera, sucesivamente como secretario del confesor de Carlos V, modesto funcionario imperial durante la Dieta de Augsburgo, más tarde empleado en una imprenta y, por fin, médico, siguiendo, con ese título, al arzobispo de Viena del Delfinado. Pero, evidentemente, nada de esto hubiera bastado para hacerlo célebre: la publicación de sus libros había dado materia de grandes discusiones entre los teólogos.

Influido por Melanchthon, a quien conoció en Augsburgo, y por Ecolampadio y Capito, hallados por el incansable viajero en Basilea y Estrasburgo, Servet se había convertido en un fanático de la Sagrada Escritura o, mejor dicho, en un furioso biblicista. Practicando el libre examen, según sus maestros, se aplicó al estudio de los textos sagrados, convencido de que el Espíritu Santo le guiaría. Al no descubrir en la *Biblia* el dogma niceno de la Trinidad, resolvió apartar a los cristianos de tan manifiesto error y, en 1531 y 1532, publicó en Haguenau dos tratados sobre ese tema. Cosa extraña: las lucubraciones de un muchacho de veinte años fueron tomadas en serio. Los graves reformadores de Estrasburgo y Basilea, escandalizados, se tomaron la molestia de combatirlas, como si la herejía monarquianista resucitara en el pequeño español.[1] Abandonando la Alsacia, se instaló sucesivamente en Lyón, en Charlieu de Forez y después en Viena del Delfinado, prosiguiendo siempre en sus estudios de medicina y en sus especulaciones escriturísticas, ambos temas extrañamente asociados: de esta manera, habiendo leído en la *Biblia* que el alma reside en la sangre, había hecho sus investigaciones sobre el precioso líquido —porque estaba innegablemente dotado de un raro poder de adivinación científica— y concluyó que la sangre arterial viene de los pulmones, donde es regenerada por el aire aspirado, lo que constituía nada menos que el punto de partida para el gran descubrimiento de la circulación de la sangre que Harvey llevará a cabo medio siglo más tarde. Por entonces, hacia 1548, publicó en secreto su gran libro, cuyo solo título indicaba ya el audaz propósito: *Christianismi restitutio*[2], evidente respuesta a la *Christianismi institutio* de Calvino. La doctrina cristiana, falsificada por los Padres de los primeros tiempos, por la Iglesia católica tanto como por los protestantes, necesitaba que él, Miguel Servet, la redujera a su pureza. ¿Cómo? Separándola del platonismo que la había intoxicado: enseñaba que Cristo es la razón ideal, la idea que concibe y asume la

1. Se creía que había sido castrado en su infancia para conservar su bella voz de soprano.

1. Herejía profesada al fin del siglo II y durante el III, especialmente por Praxeas y Noet que sostenían que las tres Personas divinas no eran más que «puntos de vista» para considerar a Dios. Fue combatida por Tertuliano y San Hipólito.

2. De esta obra, quemada en Ginebra igual que en otros lugares, no existe más que un ejemplar, también tocado por las llamas, que está en la Biblioteca Nacional de París.

esencia del mundo; las criaturas son emanaciones degradadas de la divinidad, y el pecado original no es otra cosa que esa separación del hombre de su raíz divina. Brevemente una especie de gnosticismo[1] con el que la fe cristiana se conciliaba como podía.

Servet sonocía un poco a Calvino, a quien había encontrado en otra ocasión. Pero ¿había esperado ingenuamente ganarlo para sus teorías? Habíale hecho conocer su obra incluso antes de que saliera a la luz. El reformador se había mostrado indignado: «No dudando de que era Satanás», invocó las iras de Dios sobre el hereje y aun llegó a escribir a Farel (13 de febrero de 1547): («Servet) declara que vendrá aquí si me agrada; pero no quiero darle mi palabra, porque, si viene y mi autoridad prevalece, no consentiré que salga vivo».[2] Profundas razones explican el furor de Calvino: las tesis de Servet atacaban directamente a la base de su teología y de su piedad: la exaltación de la divinidad de Cristo. Mas, por otra parte, cuando publicó su primera redacción de la *Institución cristiana* (en latín), sus ideas sobre la Trinidad no estaban aún claramente formuladas; se sentía vivamente atacado por ciertos reformados, especialmente por Caroli, que —como ya hemos visto— durante su primera estancia en Ginebra le había acusado de arrianismo y de negar la divinidad de Jesucristo. Por lo tanto, era de capital importancia para Calvino no permitir la menor confusión entre las aberrantes especulaciones de Servet y sus propias posiciones: de ahí su violencia, una violencia de teólogo herido en lo vivo.

Por entonces —principios de 1553— se produjo un episodio del que lo menos que puede decirse es que honra muy poco a Calvino. Los historiadores protestantes[3] lo recuerdan con malhumor. Entre los refugiados protestantes se hallaba un joven lyonés, Guillermo de Trie, a quien Calvino hizo su secretario. Respondiendo a los reproches de sus parientes por su paso a la Reforma, manifestó a uno de ellos, Claude Arneys, que en Francia se tenía la audacia de acusarlo de hereje cuando se toleraba a uno de la talla de Servet y su libro que «merecía ser quemado dondequiera se le hallare». ¿Había conocido Calvino esta carta? Lo ignoramos, lo mismo que el que el reformador haya podido urdir esa denuncia. Porque se trataba de una denuncia, ya que inmediatamente Arneys llevó la carta al oficial de Lyón, quien tras una pesquisa halló al autor del libro: el médico del obispo de Viena. La oficialidad de esa diócesis se encargó entonces del asunto y arrestó a Servet, quien negó categóricamente que el «Villanueva» que firmaba la *Restitutio* fuera él. «Faltaban pruebas de convicción.[1] Entonces, De Trie, requerido por su pariente, entregó diversos manuscritos; entre ellos había diversas cartas dirigidas por Servet a Calvino y que éste sólo después de grandes dudas había entregado a De Trie. No queda otra explicación sino que quiso deshacerse de esos documentos comprometedores y que no podía ignorar el uso que iba a hacerse de ellos». Llevado a la Inquisición, Miguel Servet se halló en difícil postura; pero su actuación caritativa como médico le había valido numerosos amigos y las autoridades vienesas no se inclinaban a quemar a un familiar de su obispo. Se le dejó, pues, huir de noche, contentándose con quemarle en efigie con cinco gruesos ejemplares de su tratado.

La evasión ocurrió el 7 de abril; en agosto, después de cuatro meses de peregrinaciones, Servet llegó a Ginebra, en donde hemos visto cómo la policía le arrestó. ¿Cómo, después de decidir ocultarse en Nápoles, había cometido tan grande imprudencia? «Una demencia nativa le empujaba a meterse ante todo en Ginebra», diría Calvino después. Y eso es lo que se repite a manera de explicación. Pero puede ser que las cosas no sean tan simples y hay que preguntarse si el español, que tenía una buena dosis de altanera ingenuidad, informado por algunos ginebrinos so-

1. Sobre el Gnosticismo, ver *«Los Apóstoles y los Mártires»*.

2. Lo que no le impedía mantener con el español una correspondencia lo bastante importante para que Servet, al publicar su libro, pudiera añadirle (por supuesto, sin permiso) 23 cartas dirigidas por él a Calvino.

3. Especialmente Wendel, Benoît y aun Doumergue.

1. Citamos a Wendel.

bre la situación bastante crítica de Calvino en aquellos momentos, se imaginara que con su sola presencia derribaría al reformador.

Precisamente entonces acababa de estallar un nuevo suceso en la Ciudad-Iglesia, comprometiendo seriamente la autoridad de Calvino: un asunto cuya simultaneidad con lo de Servet explica el odio y la rabia fría que empleó el picardo para abatir al hereje español. Un gran burgués de Ginebra, *Filiberto Berthelier*, director de la Casa de Moneda, hijo de un patriota muerto por la patria y la libertad y miembro notorio del grupo de los Favre y Perrin, aprovechándose del cambio habido en la mayoría en los Consejos, comenzó una hábil maniobra contra Calvino y el Consistorio. Excomulgado por «libertinaje» —es decir, por algunos propósitos un tanto audaces—, apeló al Pequeño Consejo para que se le autorizara la participación en la Cena: si Calvino se negaba a darle la comunión, se declaraba en rebeldía contra el Consejo; si aceptaba... Ya se ve hasta qué punto la cuestión de Servet adquiría importancia al estallar en ese preciso instante. Arrestado por demanda de Calvino —uno de cuyos discípulos se había constituido prisionero, como en rehenes, para que se tomase en consideración esta demanda—, acusado de herejía y blasfemia, ¿sería o no condenado el español? «Si Servet hubiera sido absuelto —comenta justamente el pastor J. D. Benoit— era Calvino quien se hallaría moralmente condenado, y su obra destruida; de ahí el encarnizamiento de la lucha».

Ahora bien: dada la atmósfera entonces reinante en Ginebra, la posibilidad de vencer estaba del lado del español. Tres días después de su arresto, Filiberto Berthelier intervenía a su favor ante los Consejos, elevando una objeción jurídica, negando al Consistorio y a los pastores el derecho de juzgar al extranjero detenido en la ciudad e induciendo al Pequeño Consejo a encargarse del asunto. Sin embargo, Servet perdió la partida. ¿Por qué? ¿Porque las enormidades teológicas vertidas en su libro eran tales que el cristiano medio se sintió indignado? Puede ser también —y sobre todo— por razones psicológicas, porque a los ojos de los tranquilos ginebrinos ese español soberbio, insolente, amigo de la paradoja, parecía ser en realidad, como decía Calvino, un enviado de Satán. El proceso fue llevado con ritmo acelerado. No faltaron esta vez las piezas de convicción; y para más seguridad se avisó a la oficialidad —¡católica!— de Viena para que comunicara los documentos recogidos por los pesquisadores inquisitoriales.[1] Por otra parte, Servet no manifestó habilidad alguna en su defensa. Sabiéndose o creyéndose sostenido por «algunos personajes importantes», se mostró orgulloso y llegó a escribir a sus jueces, los miembros del Pequeño Consejo: «Pido que mi falso acusador sea castigado con la pena del Talión y sea hecho prisionero como yo hasta que la causa sea decidida con su muerte o con la mía»: ¡lo que era llamar sobre sí mismo el supremo castigo! No se dio cuenta el desgraciado de que ambos campos, el calvinista y el libertino, podían hallar en el caso de Servet la ocasión de probar el uno al otro su ortodoxia perfecta, y que él mismo se ponía a riesgo de ser la víctima de esa rivalidad. Los terribles insultos que lanzó contra Calvino desde el fondo de su corazón se volvieron contra él: «¿Quién creería que un verdugo y un asesino como él represente a un servidor de la Iglesia de Dios?... Donde su poder y el del Consistorio forman parte, ¿esperas tú aún ensordecer a los jueces con tus ladridos de perro? Mientes, torturador, monstruo...» ¿Podían los ginebrinos dejar que se tratara así al hombre al que habían llamado como a su «evangélico»? Calvino notó que la situación se volvía a su favor; escribió a Farel el 20 de agosto: «Espero que Servet sea condenado a muerte, pero deseo que se le haga gracia de la atrocidad de la pena», es decir, de las llamas. Hizo frente con renovada energía a los «libertinos» que proseguían su maniobra; habiendo el Pequeño Consejo autorizado a Berthelier a participar en la Cena, protestó y anunció que lo rechazaría; los demás pastores le apoyaron y, a fin de cuentas, consiguió lo que quería: el reconocimiento por el Consejo de la independencia del poder religioso, del Consistorio. Ahora estaba próximo a triunfar en todos los frentes.

La información solicitada de las cuatro

1. Wendel, nota de la pág. 66.

Iglesias reformadas de Suiza, Zurich, Basilea, Berna y Schaffouse acabó de darle razón contra Servet: llegaba a Ginebra el 18 de octubre; las tesis del español resultaban totalmente condenadas. Ocho días más tarde, el 25 de octubre, supo Calvino que los «libertinos» tratarían al día siguiente, en San Pedro, de obligarle por la fuerza a dar la comunión a Berthelier: «Prefiero morir antes que arrojar una cosa sagrada a los perros», gritó. Y al día siguiente, subiendo al púlpito, en medio de un absoluto silencio, anunció que «si alguno de los excomulgados se acercaba a la Mesa» se dejaría matar antes que darle el pan. La muchedumbre, impresionada, no reaccionó. «Todo ocurrió —escribe Teodoro de Beza— con tanta calma y solemnidad que se hubiera creído que la Majestad de Dios descendía sobre su Casa». Y unas horas más tarde —tan cierto es que ambos asuntos eran inseparables— el Consejo votaba la condena de Servet. Se dice en el registro de los pastores de Ginebra que sería conducido el 27 de octubre a «Champey y quemado vivo».

Tuvo lugar el suplicio el día señalado, y por el fuego, a pesar de lo que verdaderamente había pedido Calvino: no hay razón para creer que mienta al repetir en una carta que había pedido en vano la mitigación de la pena. Una desapacible mañana de fina lluvia, precedido del Juez Lugarteniente y del Gran Heraldo, rodeado de mosqueteros, el español fue conducido a la hoguera «sin dar muestras de arrepentimiento». No sin horror citamos los comentarios que esta espantosa muerte sugirió a Calvino: «Que los perdidos no se gloríen de la obstinación de su héroe como de una constancia de mártir. No ha mostrado sino una estupidez de bestia... No ha dejado de bramar, a la manera de los españoles: ¡Misericordia! ¡Misericordia!» Pero otros testigos[1] aseguran que Servet sólo había dicho —sin duda con su acento de «vaca española» que divertía al francés—: «No temo a la muerte por una causa tan justa.»

«La muerte de Servet, en la que tanta responsabilidad tiene Calvino —escribe Wendel— ha señalado la figura del reformador con una mancha sangrienta que nada puede borrar». El mismo sintió la necesidad de defenderse cuando al año siguiente escribía su tratado contra los *Errores de Servet,* donde se lee: «Son muchos los que me acusan de feroz crueldad porque —dicen— querría seguir tirando contra el abatido. No sólo no me preocupan sus aplausos, sino que aún me alegro de que me escupan a la cara». Y tal actitud de rigor terrible pareció a las siguientes generaciones —especialmente a las modernas— tan afrentosa, que los buenos calvinistas ginebrinos sintieron en 1903 la necesidad de elevar a Servet un monumento expiatorio en el que «los respetuosos y reconocidos hijos de Calvino...» declaran condenar «un error que fue el de su siglo». Cierto es que «el error de su siglo» explica en parte la violencia de Calvino en este proceso: Cuando se trataba de cosas divinas, los hombres de aquel siglo no practicaban la indulgencia: Melanchthon, el dulce y humanista Melanchthon, aprobó calurosamente la decisión del Consejo ginebrino y la ejecución del «blasfemo», con lo que se alejaba bastante de la tolerancia de su maestro Erasmo. Pero, ¿es seguro que esta tragedia hubiera llegado a tan atroz desenlace si Calvino no hubiera comprendido que, en la sentencia dada en pro o en contra del hereje, era él mismo quien resultaba aprobado o condenado? Su fanatismo en este asunto aparece tan político como teológico y religioso, en el más profundo sentido de la palabra. Como observa Michelet, creyó «salvar la religión y la patria, la revolución europea», la fe verdadera y la Iglesia. El siglo XX está bien preparado para comprender a qué abismos de horror puede hacer descender a los hombres el convencimiento de poseer, ellos solos, la verdad absoluta y de tener su porvenir en las manos.

Y en cuanto al proceso de Miguel Servet, podrían hacerse ulteriores estudios, sobre nuevos documentos, por ejemplo, su carta a Calvino desde la prisión, en correcto francés, en tono humilde y digno.

1. Cfr. Henry, III, pág. 168.

El triunfo del "Procurador de Dios"

Quemado Miguel Servet, Calvino apareció ante los ginebrinos como el defensor de la Palabra de Dios y el salvador de la fe. Su autoridad, discutida hasta entonces, hallóse ahora establecida sobre bases inquebrantables. Y sus adversarios, al sostener al español blasfemo, ¿no se habían condenado a sí mismos? Las últimas tentativas de los «libertinos» resultaron irrisorias, pero fueron despiadadamente castigadas: una conspiración tabernaria arrastró una feroz represión: dos humildes barqueros fueron ejecutados y los pedazos de sus cuerpos descuartizados clavados en las puertas de la ciudad; un Berthelier, complicado en el asunto, fue decapitado; y los demás jefes del grupo, huidos, fueron condenados a muerte por contumacia.

Hasta su muerte —durante más de diez años—, Calvino fue el dueño absoluto de Ginebra. Las elecciones de febrero de 1554 volvieron la mayoría a su favor: tres de los cuatro síndicos eran amigos suyos y, algunas semanas después, lo fue también el cuarto. En adelante, la Magistratura ginebrina trabajaba de acuerdo con su «evangélico». El Consistorio consiguió que se le reconociera el derecho de admitir a cualquier fiel a la Cena, sin intervención alguna de los Consejos. Pero si Calvino había logrado preservar de toda injerencia política a la autoridad religiosa, no consiguió lo contrario: con pretexto de hacer respetar la moral, el Consistorio intervenía en numerosos asuntos: «¡Somos procuradores de Dios!», decía gustosamente Calvino a sus colegas; con semejante título ¿cómo no iban a buscar el reino de la ley divina en todas las cosas? Añádase a esto que, para conseguir mayor seguridad en el cuerpo de electores, Calvino abrió de par en par las puertas a los refugiados franceses, facilitándoles la ciudadanía ginebrina. El mismo, con modestia, esperó seis años para dejársela ofrecer, en Navidad de 1559: pero no necesitaba de semejante título para ser omnipotente. Aun en el terreno internacional, la situación le fue favorable: la creciente amenaza del saboyano Manuel-Filiberto, el vencedor de San Quintín en 1557 y amigo de Felipe II de España, unió en torno a su jefe a los patriotas y aun indujo a los berneses (abandonando a los «libertinos») a firmar una alianza con Ginebra. Nada en adelante podía turbar al Procurador de Dios para poner en práctica sus principios teocráticos.

La iglesia «construida» por Calvino sobresalió por su organización. El Gobierno eclesiástico comprendía cuatro órdenes: pastores, doctores, ancianos y diáconos. Los primeros eran los más importantes; no eran sacerdotes en el sentido católico de la palabra y, casados, vivían como los demás fieles, aunque poseían un neto carácter religioso y estaban cuidadosamente formados. Su triple función era: anunciar la Palabra de Dios, es decir, predicar, instruir, exhortar, reprender; cada domingo tenían al menos dos instrucciones en cada templo y unas tres veces por semana; en San Pedro se daba una diaria. Administrar los sacramentos, es decir, bautizar y, cuatro veces al año, presidir la santa Cena. Por último, reconfortar a los enfermos: ningún fiel debe permanecer en cama más de tres días sin ser visitado. Una vez por semana, todos los pastores se reunían en «congregación» para estudiar las *Escrituras*, decidir su acción común y censurarse recíprocamente. Los doctores no ejercían ministerio propiamente dicho: eran los intelectuales de la iglesia, cuya misión consistía en mantener la pureza de la doctrina y formar a los estudiantes en las escuelas y en la Academia. Los Ancianos eran los delegados de la comunidad cristiana, escogidos entre los más sabios por los Consejos. En fin, los diáconos se encargaban de las tareas materiales, especialmente de las obras en favor de los pobres y enfermos. En la cumbre de este edificio así construido se hallaba el Consistorio, constituido por doce ancianos nombrados por los Consejos, y seis pastores elegidos por sus colegas; reuníase el jueves de cada semana y su deber era asegurar la unidad de la fe, velar por la frecuentación a los oficios y vigilar también la honestidad de las costumbres. Poseía enérgicos medios de acción: la admonición, que llevaba consigo la obligación de pública penitencia, la excomunión que, prácticamente, separaba de toda la vida común al castigado y, por último, la denuncia al poder civil. Las ordenanzas que habían establecido

Iglesias reformadas de Suiza, Zurich, Basilea, Berna y Schaffouse acabó de darle razón contra Servet: llegaba a Ginebra el 18 de octubre; las tesis del español resultaban totalmente condenadas. Ocho días más tarde, el 25 de octubre, supo Calvino que los «libertinos» tratarían al día siguiente, en San Pedro, de obligarle por la fuerza a dar la comunión a Berthelier: «Prefiero morir antes que arrojar una cosa sagrada a los perros», gritó. Y al día siguiente, subiendo al púlpito, en medio de un absoluto silencio, anunció que «si alguno de los excomulgados se acercaba a la Mesa» se dejaría matar antes que darle el pan. La muchedumbre, impresionada, no reaccionó. «Todo ocurrió —escribe Teodoro de Beza— con tanta calma y solemnidad que se hubiera creído que la Majestad de Dios descendía sobre su Casa». Y unas horas más tarde —tan cierto es que ambos asuntos eran inseparables— el Consejo votaba la condena de Servet. Se dice en el registro de los pastores de Ginebra que sería conducido el 27 de octubre a «Champey y quemado vivo».

Tuvo lugar el suplicio el día señalado, y por el fuego, a pesar de lo que verdaderamente había pedido Calvino: no hay razón para creer que mienta al repetir en una carta que había pedido en vano la mitigación de la pena. Una desapacible mañana de fina lluvia, precedido del Juez Lugarteniente y del Gran Heraldo, rodeado de mosqueteros, el español fue conducido a la hoguera «sin dar muestras de arrepentimiento». No sin horror citamos los comentarios que esta espantosa muerte sugirió a Calvino: «Que los perdidos no se glorían de la obstinación de su héroe como de una constancia de mártir. No ha mostrado sino una estupidez de bestia... No ha dejado de bramar, a la manera de los españoles: ¡Misericordia! ¡Misericordia!» Pero otros testigos[1] aseguran que Servet sólo había dicho —sin duda con su acento de «vaca española» que divertía al francés—: «No temo a la muerte por una causa tan justa.»

«La muerte de Servet, en la que tanta responsabilidad tiene Calvino —escribe Wendel— ha señalado la figura del reformador con una mancha sangrienta que nada puede borrar». El mismo sintió la necesidad de defenderse cuando al año siguiente escribía su tratado contra los *Errores de Servet*, donde se lee: «Son muchos los que me acusan de feroz crueldad porque —dicen— querría seguir tirando contra el abatido. No sólo no me preocupan sus aplausos, sino que aún me alegro de que me escupan a la cara». Y tal actitud de rigor terrible pareció a las siguientes generaciones —especialmente a las modernas— tan afrentosa, que los buenos calvinistas ginebrinos sintieron en 1903 la necesidad de elevar a Servet un monumento expiatorio en el que «los respetuosos y reconocidos hijos de Calvino...» declaran condenar «un error que fue el de su siglo». Cierto es que «el error de su siglo» explica en parte la violencia de Calvino en este proceso: Cuando se trataba de cosas divinas, los hombres de aquel siglo no practicaban la indulgencia: Melanchthon, el dulce y humanista Melanchthon, aprobó calurosamente la decisión del Consejo ginebrino y la ejecución del «blasfemo», con lo que se alejaba bastante de la tolerancia de su maestro Erasmo. Pero, ¿es seguro que esta tragedia hubiera llegado a tan atroz desenlace si Calvino no hubiera comprendido que, en la sentencia dada en pro o en contra del hereje, era él mismo quien resultaba aprobado o condenado? Su fanatismo en este asunto aparece tan político como teológico y religioso, en el más profundo sentido de la palabra. Como observa Michelet, creyó «salvar la religión y la patria, la revolución europea», la fe verdadera y la Iglesia. El siglo XX está bien preparado para comprender a qué abismos de horror puede hacer descender a los hombres el convencimiento de poseer, ellos solos, la verdad absoluta y de tener su porvenir en las manos.

Y en cuanto al proceso de Miguel Servet, podrían hacerse ulteriores estudios, sobre nuevos documentos, por ejemplo, su carta a Calvino desde la prisión, en correcto francés, en tono humilde y digno.

1. Cfr. Henry, III, pág. 168.

El triunfo del "Procurador de Dios"

Quemado Miguel Servet, Calvino apareció ante los ginebrinos como el defensor de la Palabra de Dios y el salvador de la fe. Su autoridad, discutida hasta entonces, hallóse ahora establecida sobre bases inquebrantables. Y sus adversarios, al sostener al español blasfemo, ¿no se habían condenado a sí mismos? Las últimas tentativas de los «libertinos» resultaron irrisorias, pero fueron despiadadamente castigadas: una conspiración tabernaria arrastró una feroz represión: dos humildes barqueros fueron ejecutados y los pedazos de sus cuerpos descuartizados clavados en las puertas de la ciudad; un Berthelier, complicado en el asunto, fue decapitado; y los demás jefes del grupo, huidos, fueron condenados a muerte por contumacia.

Hasta su muerte —durante más de diez años—, Calvino fue el dueño absoluto de Ginebra. Las elecciones de febrero de 1554 volvieron la mayoría a su favor: tres de los cuatro síndicos eran amigos suyos y, algunas semanas después, lo fue también el cuarto. En adelante, la Magistratura ginebrina trabajaba de acuerdo con su «evangélico». El Consistorio consiguió que se le reconociera el derecho de admitir a cualquier fiel a la Cena, sin intervención alguna de los Consejos. Pero si Calvino había logrado preservar de toda injerencia política a la autoridad religiosa, no consiguió lo contrario: con pretexto de hacer respetar la moral, el Consistorio intervenía en numerosos asuntos: «¡Somos procuradores de Dios!», decía gustosamente Calvino a sus colegas; con semejante título ¿cómo no iban a buscar el reino de la ley divina en todas las cosas? Añádase a esto que, para conseguir mayor seguridad en el cuerpo de electores, Calvino abrió de par en par las puertas a los refugiados franceses, facilitándoles la ciudadanía ginebrina. El mismo, con modestia, esperó seis años para dejársela ofrecer, en Navidad de 1559: pero no necesitaba de semejante título para ser omnipotente. Aun en el terreno internacional, la situación le fue favorable: la creciente amenaza del saboyano Manuel-Filiberto, el vencedor de San Quintín en 1557 y amigo de Felipe II de España, unió en torno a su jefe a los patriotas y aun indujo a los berneses (abandonando a los «libertinos») a firmar una alianza con Ginebra. Nada en adelante podía turbar al Procurador de Dios para poner en práctica sus principios teocráticos.

La iglesia «construida» por Calvino sobresalió por su organización. El Gobierno eclesiástico comprendía cuatro órdenes: pastores, doctores, ancianos y diáconos. Los primeros eran los más importantes; no eran sacerdotes en el sentido católico de la palabra y, casados, vivían como los demás fieles, aunque poseían un neto carácter religioso y estaban cuidadosamente formados. Su triple función era: anunciar la Palabra de Dios, es decir, predicar, instruir, exhortar, reprender; cada domingo tenían al menos dos instrucciones en cada templo y unas tres veces por semana; en San Pedro se daba una diaria. Administrar los sacramentos, es decir, bautizar y, cuatro veces al año, presidir la santa Cena. Por último, reconfortar a los enfermos: ningún fiel debe permanecer en cama más de tres días sin ser visitado. Una vez por semana, todos los pastores se reunían en «congregación» para estudiar las *Escrituras*, decidir su acción común y censurarse recíprocamente. Los doctores no ejercían ministerio propiamente dicho: eran los intelectuales de la iglesia, cuya misión consistía en mantener la pureza de la doctrina y formar a los estudiantes en las escuelas y en la Academia. Los Ancianos eran los delegados de la comunidad cristiana, escogidos entre los más sabios por los Consejos. En fin, los diáconos se encargaban de las tareas materiales, especialmente de las obras en favor de los pobres y enfermos. En la cumbre de este edificio así construido se hallaba el Consistorio, constituido por doce ancianos nombrados por los Consejos, y seis pastores elegidos por sus colegas; reuníase el jueves de cada semana y su deber era asegurar la unidad de la fe, velar por la frecuentación a los oficios y vigilar también la honestidad de las costumbres. Poseía enérgicos medios de acción: la admonición, que llevaba consigo la obligación de pública penitencia, la excomunión que, prácticamente, separaba de toda la vida común al castigado y, por último, la denuncia al poder civil. Las ordenanzas que habían establecido

esta constitución religiosa fijaban igualmente el espíritu en que debía ejercerse la autoridad del Consistorio: «Todo esto moderado de tal manera que no haya rigor gravoso para nadie y que la misma corrección no sea más que una medicina para devolver los pecadores a Nuestro Señor.» Principio encantador: pero su aplicación fue menos delicada y dulce...

Porque para velar por la integridad de la fe y la honestidad de las costumbres, puesto que los hombres son «bestias brutas» y pecadores por naturaleza, no hay evidentemente otro medio que forzarlos: «Preciso es —dice Calvino— procurar su bien a pesar de ellos mismos.» No puede negarse al Consistorio de Ginebra el mérito de haber procurado —por este método— mucho bien a sus súbditos. Hablando francamente, Ginebra conoció entonces una dictadura moral como no hubo otra en la historia; iniciada con el regreso de Calvino, en 1541, fue perfeccionándose incesantemente. Los policías —los «guardianes»— lo vigilaban todo, aun en lo más íntimo de los hogares. Quienquiera que pensara o se condujera mal, era castigado con mano fraternalmente feroz: júzguese por estos casos.[1]

¿Os gusta el baile? Pues a la cárcel. ¿Os place beber en una taberna? A la cárcel también. ¿Jugáis a las cartas? Igualmente, cárcel. ¿Leéis en un rincón de vuestro hogar la *Leyenda áurea* o el gran *Amadís de Gaula?* ¡Siempre a la cárcel! Mujer: si te peinas caprichosamente el cabello, si llevas pantalones y calzado a la moda, mereces una buena corrección, porque Dios «está gravemente ofendido». Ten cuidado, barbero, con tonsurar a un sacerdote viajero, y tú, orfebre, con hacer un cáliz: porque esos son casos punibles. Murmurar el *requiescat in pace* sobre la tumba de un ser querido es declararse hereje y blasfemo, lo mismo que atreverse a decir que los franceses usurpan demasiados puestos, o, peor aún, pretender que el Papa es un buen hombre. Tararear una canción satírica contra Calvino es un crimen, y dormirse en uno de sus sermones, un delito grave. Una joven fue desterrada por haber dicho: «¡Nos basta lo que predicó Jesucristo!»; y un labriego fue apresado por haber tratado a sus bueyes de «cornudos», epíteto que *Messieurs* los Pastores reservan al diablo. Nadie escapa a esta solicitud: dos muchachuelos son azotados con varas por haber comido dos florines de dulces al salir del oficio, y un galopín llega a ser decapitado porque, habiendo recibido de su madre un pescozón, se lo devolvió. Se llega a tales excesos, que es menester retroceder; por ejemplo, cuando se intenta reemplazar los albergues por las «abadías», en las que la única distracción permitida es la lectura de la *Biblia*, se proyecta reemplazar los nombres habituales por los de Isaías, Jacob, Rebeca y Abraham. ¿Hasta qué punto puede atribuirse a Calvino la responsabilidad de semejante régimen? Hay que dejar, evidentemente, una buena parte a sus colegas del Consistorio y a la Magistratura, que rivaliza con él en la intransigencia. Y se cita el caso de una mujer que, condenada por haber insultado en público a Calvino, fue perdonada a petición de éste. Pero apenas podemos imaginar que él ignorara tales enredos policíacos, por ejemplo, que en un solo año fueran molestadas más de trescientas personas por el solo hecho de asistir poco respetuosamente a sus sermones.

Por lo demás, como dictador que era, el «Procurador de Dios» no desdeñó procurar a su pueblo el bien material tanto como el espiritual. Ginebra le debe admirables hospitales, asilos nocturnos y obradores. Introduce en la ciudad la industria de la lana y de la seda, que había de hacerla rica. Sólo la organización económica de la Ginebra calvinista merecería un estudio; las leyes contra el alza de precios fueron tan eficaces como draconianas: prácticamente, todos los productos tenían su tasa. Un edicto ordenaba arrojar al Ródano todos los alimentos estropeados, so pena de calabozo. Uno queda sorprendido al ver a Calvino escribir al Magistrado para que ordene a todos los propietarios que pongan en las ventanas barras de apoyo, a fin de que los niños no se caigan. Y más notable es oírle exigir «ex cathedra» que se tenga cuidado «de que estén limpias las letrinas y los otros lugares de los que no es honesto hablar». ¡Pero nadie ignora

1. Todos los hechos citados aquí proceden de historiadores protestantes, especialmente Henry, Walker, Wendel, Doumergue y Benoît.

que la fatalidad de las dictaduras está en terminar reglamentándolo todo!

Lo más extraño es que, durante tantos años, los ginebrinos hayan aceptado ese régimen. Les sostenía una singular exaltación: la convicción de constituir una vanguardia del ejército de Dios, la ciudad santa entre todas. No era sólo la policía la que impedía cualquier protesta seria: influía también la opinión pública, por miedo quizá, pero igualmente por fanatismo. ¡En cuántas ocasiones se vio a los condenados, en el instante de la ejecución, dar gracias a Dios y a sus jueces por haberles permitido, mediante la expiación de sus faltas, esperar la salvación eterna! Semejante estado de ánimo aumentaba y crecía en rigor; un marido condenado a prisión por el Consejo, por el delito de adulterio, cometió la imprudencia de apelar a la Asamblea del pueblo, que lo condenó a muerte...

Así era entonces Ginebra, la Ciudad-Iglesia, en los días de Calvino triunfante. Su imagen enjuta y pálida dominaba a toda aquella población que había aceptado no vivir más que para él. Apenas se le veía en las calles; no salía más que para ir a predicar, para participar en la «congregación» de pastores o visitar a algún enfermo. Se despertaba al amanecer, porque dormía muy poco, y permanecía en el lecho casi toda la mañana, pues era grande su debilidad. No comía más que una vez al día, rápidamente, tras lo cual paseaba unos instantes por su habitación o en el jardín, según el tiempo.[1] A veces se distraía jugando al tejo o a la llave.[2] Pero casi todo su tiempo lo invertía en el trabajo: su capacidad no cedía a las enfermedades ni a los sufrimientos físicos. Escribía diez o doce horas al día: así se explican las dimensiones de una obra que ocupa cincuenta y nueve tomos «in octavo» con cerca de cuarenta mil páginas. Teodoro de Beza refiere que predicaba unas doscientas ochenta y seis veces al año, y que en el mismo tiempo daba ciento ochenta conferencias. Y falta añadir la gigantesca correspondencia, la corrección de los libros, las frecuentes consultas; tal actividad prodigiosa revela unas dotes de memoria infalible, lucidez fulgurante, facilidad de expresión e incomparable rapidez. Todas estas cualidades parecen más extraordinarias aún en un cuerpo débil, «más un símbolo que un cuerpo», en expresión de un familiar suyo; tendinoso, seco por la precoz vejez y los sufrimientos, sobre el que se sostenía oblicuamente un cuello hundido en los hombros, una cabeza cadavérica, una nariz cortante y la luenga barba revuelta, blanca; sólo los ojos parecían vivir con su insostenible mirada.

Alrededor de este hombre se cerraba un reducido grupo de íntimos y fieles. Tras la muerte de su mujer, ninguna satisfacción le ofreció su familia: su hermana María era una mujer insignificante; su hermano Antonio —uno de sus secretarios— no ofrecía otro título para la notoriedad que sus desgracias conyugales; en cuanto a su nieta, nacida del primer matrimonio de Idelette, no hizo más que multiplicar escándalos. La verdadera familia de Calvino era la de la amistad, no la de la sangre. Sólo la amistad dejaba una salida hacia la ternura a su alma austera. Sostenía con Bucero, Farel, Melanchthon y Renata de Ferrara una correspondencia cuyo tono de confianza sorprende en un ser tan reservado. Muchos eran los que habían logrado una habitación en torno a su casa de la calle de los Canónigos, a fin de vivir cerca de él. Los más fervorosos eran los refugiados franceses que lo habían sacrificado todo por su fe y no concebían mayor felicidad que la de vivir cerca del Maestro; así, Lorenzo de Normandía, su confidente; los hijos de Guillermo Budè, y aun Guillermo de Trie, a quien hemos visto representar tan penoso papel en el proceso de Servet. Y, sobre todo, *Teodoro de Beza* (1519-1605), a quien Calvino dio un puesto de primera importancia en su Ciudad-Iglesia.

1. Como se ve, vida muy sencilla, sin fausto alguno. Sin embargo, ciertos historiadores, fundándose en las calumnias de Bolsec, han pretendido ver en Calvino un avaro atesorador. Lo que dejó a su muerte se redujo a 200 escudos, unos 2.000 francos oro, cantidad nada considerable para un hombre que había sido por veinte años el dueño de Ginebra y el director espiritual de una parte de Europa.

2. Inocente juego, que consiste en llevar una llave de un extremo a otro de una mesa, sin chocar con las de los contrarios.

Beza era un borgoñón de Vézelay, noble caído en desgracia. Había encontrado a Calvino cuando estudiaba en Orleáns, en los cursos de Wolmar, en los momentos en que el futuro reformador estaba aún entregado a sí mismo. Pero aún tardaría mucho en unirse a él, apasionado como estaba por las letras y la filología, ocupado en sus estudios de derecho y en escribir poemas —de un carácter bastante libre por cierto— y en frecuentar el mundo elegante de París, en el que no faltaron las intrigas amorosas. Una grave enfermedad en 1548, le había hecho «convertirse», es decir, adoptar la austera vida que le recomendaba su maestro Melchior Wolmar. Y de este modo, al año siguiente, habíase acercado a Calvino rogándole que le acogiera. Ganábase la vida en Lausana dando clases de griego, componiendo piezas de teatro y traduciendo —excelentemente— los *Salmos;* viajaba con frecuencia a Ginebra, donde se quedó definitivamente en 1558; fue nombrado burgués y pastor, y en adelante fue, con respecto a Calvino, algo semejante a lo que había sido Melanchthon para Lutero, pero con mayor fidelidad doctrinal: un ayudante sumamente devoto, más hábil que su jefe para conciliarse a los demás, más inclinado a mitigar las excesivas severidades, y al mismo tiempo comentarista y biógrafo —más que caluroso— del maestro. Sucedería a Calvino durante cuarenta años a la cabeza de la iglesia ginebrina y la asentaría definitivamente sobre sus bases. El mismo reformador le había designado para tan alta función, haciendo de él el jefe de lo que consideraba la clave de la bóveda de su obra, y su coronamiento.

Tal fue la *Academia de Ginebra.* Desde la ruptura con Sebastián Castellion, la enseñanza superior había decaído en Ginebra; casi sólo se preocupaba de ella Mathurin Cordier, antiguo maestro del Colegio de la Manche. Calvino sintió la necesidad de restaurarla: le preocupaba sobre todo la formación de los pastores y doctores, y además era preciso dar un excelente alimento espiritual a cuantos desde Francia, Inglaterra, Escocia, Países Bajos y aun desde Polonia afluían a la Ciudad-Iglesia como hacia una fuente viva. Calvino se acordaba con nostalgia de la Alta Escuela fundada en Estrasburgo por Juan Sturm. El 5 de junio de 1559, en el pintoresco edificio que aún vemos, con su alta escalinata doble, su empinado techo de tejas rojas, su afilado campanario, fue creada la Universidad calvinista, cuya fundación es una de las realizaciones que más honran al reformador: Teodoro de Beza fue nombrado rector y se reveló como pedagogo de gran talla. Surgió allí una enseñanza a la vez humanista, escriturística y teológica. El hebreo mereció estudios especiales. Pero nada de ciencias naturales —*diabolica scientia*—, cuya «imprudente curiosidad y audacia» rechazaba Calvino. La Academia ginebrina no contaba en 1564 con menos de 1.200 alumnos en el conjunto de sus colegios secundarios, y más de 300 en los estudios superiores. Su papel fue, desde luego, considerable: el protestantismo le debe la gloria de haber formado, con rapidez, un grupo de pastores de elevada cultura: Ginebra se convirtió en el seminario que Wittemberg no había sabido ser: al mismo tiempo, centro de formación de los misioneros de la Reforma y escuela superior para la intelectualidad protestante. Sólo los colegios jesuitas rivalizarían con ella por la calidad de maestros y métodos, colegio cuyo modelo —debemos subrayarlo—, el «Colegio Germánico» de Roma —hoy Universidad Gregoriana— había sido fundado en 1551, es decir, ocho años antes que el de Ginebra: sin que por consiguiente deban nada a su ejemplo... Tal creación prestigiosa contribuyó no poco a aureolar de gloria a su fundador y a convertir a su ciudad en uno de los faros de Occidente.

Pero no se debía sólo a la coherencia doctrinal e institucional; ni siquiera a la calidad de sus maestros, el sorprendente esplendor que iba a conocer rápidamente Ginebra. Ya hemos visto que uno de los ejes del pensamiento de Calvino era el universalismo. Nunca creyó que su obra sería suficiente si se limitaba a los muros de su ciudad, ni aun a Suiza, a la manera como Lutero había dejado que el luteranismo se redujera a Alemania. Calvino se daba perfecta cuenta del peligro que corría la Reforma si en los inevitables combates se presentaba dispersa. Así, aunque intransigente dentro de Ginebra, ofreció al exterior un aspecto más conciliador. Preocupado como Bucero de unir a todos los reformados, fir-

Gloria del humanismo inglés, como Thomas Moro, e igual que él, mártir por su fe, en 1535, san John Fisher, obispo de Rochester, nombrado cardenal el 21 de mayo fue decapitado el 22 de junio. «¡No habrá cabeza donde poner la mitra!» dijo Enrique VIII cuando supo el nombramiento.



mó en 1540 la Confesión de Augsburgo, en la que Melanchthon modificaba la definición de la Cena. En las ásperas controversias «sacramentarias» que enfrentaban a luteranos y zwinglianos, tomó partido cortésmente, sin injuriar al adversario, según era corriente. Su voluntad de unión no obedecía sólo a razones tácticas; siendo para él la Iglesia el Cuerpo de Cristo, todas las diversas iglesias protestantes que obedecían al Señor debían armonizar sus diferencias, como los miembros de un organismo: así se aplicó a establecer lazos de unión con los demás reformados. Después de diez años de negociaciones con Bullinger, sucesor de Zwinglio, llegó a firmar un acuerdo con la iglesia de Zurich, al que se unieron después Basilea, Neuchâtel, Viena, Berna y Schafouse; el *Consensus Tigurinus* (del nombre latino de Zurich) que, en torno a la concepción calvinista de una presencia real pero siempre espiritual de Cristo en la Cena, realizó la unión de las comunidades suizas.

¿Hubiera sido posible ir más lejos? Calvino lo deseaba, desde luego: parecíale indispensable un entendimiento con el luteranismo. Aunque no ignoraba los dardos que en sus últimos días le había dirigido el hipocondríaco alemán, hablaba, sin embargo, de Lutero con admiración: «¡Cómo no recordar... la excelencia de sus dones, la constancia de su alma... aquella flexibilidad, aquella fuerza doctrinal mostrada en su lucha contra el Anticristo! Aunque yo fuera el diablo, le rendiría siempre este homenaje de reconocerle como un servidor enviado por Dios!» Y el mismo Lutero, en sus viejos días, había declarado «alegrarse de que Dios haya enviado a la tierra a un hombre como Calvino, para dar el último golpe al Papismo y concluir lo que él mismo había comenzado». Sin embargo, a pesar del deseo cierto de aproximamiento de Melanchthon y numerosos luteranos, la unión no pudo realizarse. Un bullicioso pastor de Hamburgo, Westphal, se empeñó desde el día siguiente al *Consensus* en demostrar cuán distante estaba de las enseñanzas luteranas la doctrina sobre la Cena formulada en el acuerdo. Siguió una guerrilla de panfletos en la que tomaron parte muchos individuos torpes y verdaderos energúmenos, como Tileman, Hesshusius, de Heidelberg, y en la que pronto se llegó al insulto grosero. Nada pudo convencer a los fanáticos de Wittemberg a entenderse con aquéllos a quienes conceptuaban, como defensores de abominables errores sacramentales; pero Calvino no renunció a su tarea de reunir a todos los protestantes; sostenido por Farel y Beza, prosiguió con otras tentativas. En 1552, el arzobispo de Cantorbery, Tomás Crammer, le propuso, lo mismo que a Melanchthon y a Bullinger, un acuerdo en las doctrinas de la Salvación y de la Cena. Pero el intento abortó. Todavía en 1557 aceptó Melanchthon que los representantes de las dos principales confesiones reformadas se reuniesen en Worms, pero el conciliador sucesor de Lutero era vivamente criticado por sus correligionarios; nada se sacó de aquel coloquio; acusáronse las divergencias sobre la presencia real y la predestinación —rechazada por Melanchthon, como sabemos—. Considerado por muchos como el jefe del protestantismo, Calvino no consiguió la unidad: no existirá una Reforma, sino varias reformas que tenderán a dislocarse en sectas. Si el calvinismo encarnaba la fuerza expansiva del protestantismo se mostraba incapaz de disciplinarlo y unirlo entre sí. Quizás eso se deba a que en el verdadero espíritu de la Reforma está el concebir a la religión como un asunto meramente personal, el diálogo único entre la criatura pecadora, iluminada por el Espíritu, y su Creador Omnipotente: y ese mensaje —esencia del nuevo pseudo-cristianismo— no lo había traído al mundo Calvino, sino Lutero.

Pero no era menos cierto que su influencia, la de su Ciudad-Iglesia, se extendía a vastas regiones ganadas a la Reforma, y que sólo ella constituía un elemento de unidad. La *Roma protestante* se ha llamado a Ginebra: la expresión sólo es válida en parte. Calvino la rechazó, porque pensaba que Ginebra debía ser sólo «el arca sobre las grandes aguas del diluvio», y Karl Barth se manifiesta con fuerza contra esa «flor de retórica sentimental», contra esa tendencia a «revestir a la *Institución cristiana*, a las ordenanzas eclesiásticas y a la persona misma de Calvino de una autoridad profética y apostólica». «La Roma protestante —asegura— no ha existido nunca, sino en caricaturas bien intencio-

nadas o malévolas». Lo que Roma es para un católico: la patria interior de su fidelidad, el centro de donde emana toda legítima autoridad, el lugar en que, desde San Pedro al Papa reinante, una sagrada presencia representa visiblemente a Cristo, eso, ciertamente, no lo ha sido Ginebra nunca, ni lo es para los calvinistas. Pero, en un sentido más amplio, es cierto que en los tiempos en que vivía el reformador, Ginebra asume el papel de capital espiritual: y no pocas almas inquietas dirigieron sus miradas hacia el lago Leman.

Hay que fijar la atención en esta irradiación de Calvino para medir la trascendencia histórica de este hombre. La correspondencia abrumadora a que se sujetaba y que, a pesar de la ayuda de numerosos secretarios, constituía un peso cada vez más gravoso, extendía por el mundo su influencia. Casi seis mil de sus cartas han sido publicadas, dirigidas a 507 personas, de todas clases, desde la moral a la política, de la exégesis a la teología, y aún sobre un buen número de asuntos prácticos. Algunas eran una especie de circulares, enviadas simultáneamente a numerosas comunidades, casi como encíclicas. Por su correspondencia, Calvino era al mismo tiempo director de concienias y jefe de la iglesia.

Más emotivos son aún los testimonios numerosos que poseemos, sobre hombres y mujeres que lo dejaron todo para ir a Ginebra a vivir cerca del hombre que les parecía poseer la Palabra de Dios. Florimond de Remond, primer historiador católico del protestantismo, refiere haber conocido a un hombre que aseguraba haber visto al Espíritu Santo descender sobre él mismo y cantarle al oído el nombre de Calvino; entonces había tomado el camino de Ginebra «con el júbilo con que aquel bueno y religioso caballero Godofredo de Bouillon se había dirigido a Jerusalén». Todavía poco antes de morir, Calvino recibió la visita de una humilde viuda llegada de Francia, que había esperado treinta años para hacer aquel viaje, y no quería morir sin haberle visto.

En cuanto a él, Calvino, siguió hasta el fin con apasionada atención los progresos de aquella gigantesca trama que, como pequeña araña acurrucada en su modesto hogar, veía extenderse por doquier. Tuvo a veces decepciones: en Alemania y Escandinavia sus ideas cedieron al poderoso luteranismo de los príncipes; en Italia, su amiga la duquesa de Ferrara, después de frecuentes vacilaciones, permaneció fiel a la fe católica; en Inglaterra, a pesar de sus relaciones con los ministros Crammer y Somerset, la situación no evolucionó como había deseado. Pero tuvo también grandes alegrías: sus ideas penetraron en numerosos países. Habían absorbido lentamente el zwinglianismo en Suiza; en Hungría y en el Palatinado, su doctrina suplantaba a la de Wittemberg; en los Países Bajos, su querido discípulo Guy de Bray la hizo triunfar sobre las demás, tanto la luterana como la de los anabaptistas; en Escocia, por último, el calvinismo llegaba a una perfección por lo menos igual a la del ginebrino, bajo la forma presbiteriana, gracias también a un discípulo, John Knox. Puede parecernos sorprendente la irradiación de doctrina tan poco brillante y tan tiránica; pero una frase de John Knox nos explica el éxito: a él, como a tantas almas profundamente religiosas, presentábase el calvinismo como «la más perfecta escuela de Cristo que nunca haya existido en la tierra desde el tiempo de los Apóstoles». Y Calvino podía estar orgulloso de haber sido el Maestro de esa escuela...

Calvino y Francia

Había un país al que más que a ningún otro atendía el reformador de Ginebra: Francia, su patria, abandonada por él para, desde fuera, mejor llevarle la verdad: en Francia había pensado desde el principio, cuando en 1541 tradujo al francés su *Institución cristiana*, y a ella le unía, incesante, la doble corriente de los emigrados que llegaban a Ginebra y de los propagandistas que salían de allí. Fue este papel de animador y ordenador de la propaganda protestante en Francia una de las partes de su inmensa labor a la que concedió más favor y tiempo. A todos aquellos de quienes sabía que participaban de su doctrina les escribía cartas de ánimo y consejo; bajo su dirección, los refugia-

dos franceses instalados en Ginebra escribían al mismo tiempo cartas y más cartas a sus parientes y amigos que permanecían en Francia. También era él quien animaba y dirigía esos grupos de admirable valor, los mensajeros clandestinos que volvían furtivamente al reino para llevar a las comunidades reformadas el último estado del pensamiento del maestro, y con frecuencia tomaban el cargo de pastores de esta o aquella comunidad, con la certeza absoluta de ser quemados si eran cogidos, como aconteció a aquellos cinco jóvenes predicadores que fueron registrados por azar en el paso de Tamie, en Saboya, y perecieron unas semanas más tarde. Hábil y eficaz propaganda que no retrocedía ante la astucia: así, Calvino ideó publicar libros que pasaban por católicos, como *La manera de hacer rezar a las iglesias francesas*, que llevaba en la cubierta la frase: «impreso en Roma, por mandato del Papa», y que, editado en Estrasburgo, ¡era obra de su mano!

Calvino podía seguir la feliz progresión de los resultados de esta propaganda. De los cuatro ángulos del reino le llegaban noticias que anunciaban la constitución de comunidades calvinistas; los distribuidores de *Biblias* abrían sus puestos, abastecidos por Lyón, centro de los mercaderes de Alemania y Ginebra y gran mercado de esta mercadería. Estaba prohibido en Francia imprimir la *Institución cristiana*, pero entraba, en fardos enteros, de contrabando. Minuciosamente, desde su puesto de Ginebra, Calvino movía los hilos de toda esa trama.

Su esfuerzo no se limitaba a extender la semilla, sino igualmente, a fuerza de diplomacia y paciencia, a unir con lazos sólidos, unos con otros, estos núcleos de adictos. Su fama, inmensa en el protestantismo francés, desde que había erigido en Ginebra su Ciudad-Iglesia, le permitía hablar cierto lenguaje y ser escuchado. Pedía a cada una de sus comunidades que estableciera un contacto estrecho con las vecinas, estudiaran en común los problemas propuestos y tomaran unidas las decisiones. Como escribiría Teodoro de Beza, Calvino mostraba «los grandes males que podrían venir y dividir a las Iglesias, tanto en la doctrina como en la disciplina, si no estaban unidas y puestas bajo un mismo yugo de orden y vigilancia eclesisática». Constituyó el triunfo de su política unitaria el primer *Sínodo calvinista nacional* que en 1559, en lo más riguroso de la persecución, tuvieron en París los pastores de Francia, para llegar a una común confesión de fe y a una organización para todo el reino, que quedó dividido en dieciséis provincias; empresa, tal vez, demasiado audaz, de excesiva ambición, de la que hubo que ceder algo unos años más tarde, pero que probaba hasta dónde la voluntad de organización inspirada por el lógico Calvino substituía al anárquico individualismo de los comienzos del protestantismo francés.

Pero no sólo llegaban felices nuevas de Francia. Desde que huyera Calvino hacia el Este, al día siguiente del asunto de los Pasquines, los acontecimientos se habían sucedido vertiginosamente. A la era de los favorables equívocos había sucedido la de la represión, mitigada aún bajo Francisco I, pero sistemática y temible bajo Enrique II. Las fuerzas hostiles a la Reforma, con la Sorbona y el Parlamento a la cabeza, dominaban en adelante la situación. De todos los rincones del reino llegaban a Ginebra mensajes que repetían las mismas cosas: arrestos, encarcelamientos y, con frecuencia, hogueras. Sucesivamente, ocurría la matanza de los Valdenses de Provenza,[1] la destrucción de la comunidad protestante de Meaux y la ejecución de sus miembros principales. Después, con la subida al trono de Enrique II, la institución de la nueva «Cámara Ardiente» y el edicto de Chateaubriand que negaba a los protestantes el derecho a la apelación: «Edicto atroz —gritaba Calvino—: ¡lo que se concede a los envenenadores, falsarios y ladrones, se niega a los cristianos! A los padres de los acusados, en peligro de muerte, se les prohíbe intervenir a su favor, so pena de ser considerados como fautores de herejía. Y el tercio de los bienes de los condenados se reserva a los denunciadores». Todo eso era cierto, y bastantes cosas más: el edicto de Compiègne, en 1557, concedía a los jueces de las terribles cámaras ardientes el derecho de aplicar otras penas distintas de la muerte.

1. De estos hechos, tratamos extensamente en el siguiente capítulo.

Dolorosa situación por la que, innegablemente, sufría Calvino con el corazón destrozado. Cada día, en nuevas cartas, exaltaba el valor de quienes arriesgaban sus vidas por la causa. «Los tiempos exigen que sellemos nuestra fe con la sangre: esa fe de la que dimos testimonio por la palabra o por la pluma...» Pero con frecuencia, asaltado por la angustia, se preguntaba también si su verdadero deber no sería ir a Francia y, arriesgando su vida, dar a su fe el testimonio del martirio...

Los últimos años de su vida fueron ensombrecidos por la ansiedad de conocer en la más cruda prueba a esa iglesia de Francia que, en su espíritu, debía ponerse a la cabeza de las demás. Por todas partes se encendían las hogueras: un consejero del Parlamento de París, Anne du Bourg, acababa de subir a las llamas. Nada nuevo aportó el coloquio de Poissy, entre católicos y protestantes, deseado por Catalina de Médicis y reunido por ella en 1561, al que Calvino envió como delegado a Teodoro de Beza. Mudábase el carácter mismo de la obra protestante en Francia: de exclusivamente religioso, se convirtió en político, por la entrada de grandes nobles convertidos a la herejía y decididos a no dejarse abatir. Y Calvino, que hacía poco había escrito: «mejor es que perezcamos todos cien veces a ser causa de que el nombre de la Cristiandad y el Evangelio sean expuestos a tal oprobio», el de la efusión de sangre, ante las insistentes demandas llegadas de Francia, llegó a declarar legítima la insurrección. Convencidos de luchar por la verdadera fe cristiana, y decididos al mismo tiempo a servir a una política que, de triunfar, haría de ellos los dueños del reino, los jefes del nuevo «partido protestante» empeñaron la batalla. ¿No se preguntaría el jefe infatigable, en el supremo instante, si no iba a dejar sin guía a la iglesia nacida de sus obras, en el momento en que más necesitaba de él?

Muerte y gloria póstuma de Juan Calvino

La víspera de Navidad de 1559, mientras predicaba en la abarrotada iglesia de San Pedro, Calvino tuvo que reforzar su voz. Al día siguiente le venció una violenta tos y comenzó a vomitar sangre. El médico diagnosticó la tisis: contra semejante enfermedad no había armas entonces. Sólo tenía el enfermo cincuenta años, y su caso no hubiera sido desesperado si su organismo, atacado por tantos otros enemigos desde hacía tiempo, gastado por los trabajos y disgustos, no fuese en realidad el de un anciano prematuro —ese viejo cuya máscara llevaba Calvino—. Despertados por la nueva sacudida, todos los males familiares volvieron al ataque: pulmones, riñones, intestinos, encéfalo y hasta los miembros; bien pronto no quedaba una sola parte de su cuerpo que no fuera ocasión y asiento de terribles dolores.

Calvino debía soportar esa prueba durante cinco años, con un valor físico y una firmeza de ánimo admirables. Torturado por los cólicos, la fiebre y la gota, prosiguió en sus trabajos, su correspondencia y sus libros; y aun en su predicación, que le exigía un esfuerzo sobrehumano. Cuando no podía tenerse en pie, predicaba sentado, y cuando le era imposible trasladarse a la iglesia, se hacía llevar por dos hombres en una silla. Pero, a veces, los dolores eran tan agudos que se le oía murmurar una oración, pidiendo que se le liberara: «¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?»

Ante la muerte, a la que vio venir de frente, se mostró lo que siempre había sido: lúcido, firme, hermético. Ni una sola vez dejó traslucir miedo o debilidad. Según plan establecido de acuerdo con su acostumbrada lógica, hizo su testamento y recibió sucesivamente a los cuerpos constituidos de la ciudad, desde el Pequeño Consejo a los Pastores. A éstos les dirigió un largo y minucioso discurso en el que resumió en fórmulas admirables toda su obra, con esa mezcla de sincera humildad y orgullo tranquilo que había en su estilo. Invitó a sus colegas a mostrarse firmes y vigilantes hacia esa «nación perversa y mala» que les había sido confiada, y concluyó proclamando que no había tenido otro deseo en la tierra que servir a la gloria de Dios. Parecía que acababa de dictar su testamento espiritual.

Sin embargo, la muerte le concedió aún un

plazo. Farel tuvo tiempo de volver a verle una vez más. Y aún el moribundo, en un extraordinario esfuerzo de energía —ya tenía el aspecto de un cadáver—, sabiendo que, según la legislación establecida por él, el día de las «censuras» trimestrales había sido fijado para el 19 de mayo, ordenó que se le llevara allí, a fin de participar por última vez en aquella «culpa fraternal». Sometióse humildemente el primero a la censura, dejóse reprender sus defectos, «arrebato, testarudez, crueldad y orgullo», y después, con voz jadeante, cortada sin cesar por golpes de tos, habló todavía durante dos horas, poniendo a cada uno de sus oyentes en guardia contra sus malas inclinaciones y, elevándose a los grandes principios, comentó el *Evangelio* apasionadamente.

Tal fue su último acto público: el esfuerzo terminó con él; al día siguiente volvieron los vómitos de sangre. Ya no abandonó el lecho, y apenas hablaba, salvo para murmurar sus oraciones: así se le oyó decir en ocasiones: «Señor, tú me aplastas, pero me basta saber que es tu mano.» Nadie se dio cuenta del instante en que entregaba su alma: tan inadvertido fue, hacia las nueve de la noche del día 27 de mayo de 1564... Según su testamento, se envolvió su cuerpo en una tosca tela cruda y se le introdujo en una caja de abeto, del todo semejante a los ataúdes de los pobres; y sin discursos, sin cantos, una inmensa muchedumbre le acompañó hasta el cementerio de Plainpalais. Sobre su tumba no se erigió monumento alguno, ni una cruz, ni la menor piedra. Así había deseado volver al polvo en el anonimato y el silencio. Nadie puede hoy mostrar con seguridad el lugar donde yace Juan Calvino.[1]

Sin embargo, pocos hombres han dejado una huella tan profunda en la tierra. Nadie negará su grandeza: sembró ideas grandes, realizó grandes cosas, determinó grandes acontecimientos. La Historia no hubiera sido la que es si este hombre no hubiese vivido, pensado y actuado con su voluntad implacable. Cerca de cincuenta millones de cristianos le siguen hoy a pesar de sus variaciones, de los que cuarenta y uno pertenecen a los Reformados y Presbiterianos y cinco a los Congregacionalistas, y tal vez no hay sector del protestantismo en el que no se pueda recoger la moneda de su tesoro. Pero, ¿reconocería Calvino por sucesores suyos a cuantos hacen profesión de prolongar su mensaje y que, sin embargo, casi en su totalidad, han desechado la tesis que él estimaba más que a su propia vida, la Predestinación, deslizando su doctrina de fuego hacia una especie de sentimentalismo igualitario y moralizador? Esto es otra cuestión. Pero no hay que dudar de que su influencia ha sido decisiva: hasta en el desarrollo del capitalismo, de la democracia y del socialismo... Calvino pertenece innegablemente al pequeño grupo de maestros que, en el curso de los siglos, han influido con sus manos en el destino del mundo.

No se juzga fácilmente a un hombre así. Sólo puede hacerlo Dios que escruta los corazones. Hasta tal punto las opiniones sobre Calvino han sido siempre contradictorias: Michelet exaltaba sin medida su obra «liberadora»; Renan veía en él un encarnizado y banal ambicioso. Se puede estar de acuerdo con sus partidarios en admirar su genio, su aguda inteligencia en los grandes problemas, su poder de síntesis y organización. Puédese aún admitir esa especie de fría seducción que se desprende de él como de todos los grandes espíritus, para quien gusta de ideas largamente examinadas y perfectamente expresadas. Y sería cometer una insigne injusticia no reconocer su ardiente celo o lo que él creía celo de Dios, su pasión en ganar almas y esa trágica gravedad con que miró siempre su vocación y su indefectible sentido del deber. Pero, ¿cómo no observar igualmente que a esta personalidad fuera de serie le faltaron las dos virtudes esencialmente cristianas que hubieran sido su sello? La verdadera humildad, no sólo ante Dios, sino también ante los hombres; esa humildad que pondría un día San Vicente de Paúl a los pies de un viajero que le golpeaba en el rostro. Y la verdadera bondad que sabe amar a los hombres a pesar de su abyección, y a causa

1. La piedra señalada con J. C. que se muestra en el cementerio de Plainpalais, fue colocada en 1830 por un calvinista holandés, pero el lugar es discutido.

de su abyección misma, y a la que siempre encuentra pronta a la misericordia cualquier falta del hombre. Asiduo lector del *Evangelio,* ¿comprendió Calvino sus dos más bellos preceptos? Que es preciso ser el último en la mesa y que hay que amar a los enemigos. El orgullo puede remedar al celo pero no destituirlo de humildad y mansedumbre.

Igual divergencia de opiniones hay en torno a su papel: «Calvino es el primer destructor del auténtico protestantismo», dice J. Dedieu. «El calvinismo salvó al luteranismo», comenta Doumergue. Y ambas frases son simultáneamente verdaderas. Verdad es que Calvino ha llevado al protestantismo lejos de sus bases y hacia objetivos que Lutero no había deseado, ¿pero la dirección seguida por el fraile de Wittemberg no llevaba a verdaderos callejones sin salida: ya sea la anarquía, ya la sumisión a los Estados? El protestantismo debe a Calvino su adaptación, su organización, sus métodos y también ese aspecto grave, más respetable que amable, con que hoy le conocemos: le debe la formación de un nuevo tipo religioso, pero fuera de la primitiva fe.

Pero Calvino ha sido sobre todo el hombre de la ruptura decisiva, y en este punto, más que en los otros, un católico no puede menos que sentir horror de él. Mucho más que Lutero, con una especie de rigor luciferino (y sin enredarse en esas polémicas ruidosas que tanto complacían a Lutero), Calvino se aplicó en levantar entre la Iglesia que le había dado su bautismo, y la que él pretendía «edificar», un muro infranqueable, un abismo. Que su papel, dialécticamente —como el de su predecesor— haya podido ser, en resumen, favorable a los designios de la Providencia, y que el terrible golpe con que hirió a la Cristiandad haya determinado en ésta el gran despertar, todo eso es cierto, pero no atenúa su falta. Después de él quedaba desechada, humanamente, toda esperanza de volver a coser los pedazos de la Túnica inconsútil, tan dolorosamente desgarrada: y esto ocurrirá durante siglos. Tal es en definitiva, el sentido de la vida de ese hombre y de este mensaje: tal es el triunfo de un Juan Calvino.

VII. DE LA REVUELTA RELIGIOSA A LA POLITICA PROTESTANTE

Mística y política

«Todo comienza en mística y concluye en política»: la célebre frase de Peguy asoma irresistiblemente al espíritu cuando se considera la Historia de la Reforma protestante y su evolución. Como sabemos, en el vocabulario especial del poeta, la «mística» es la fuerza de generosidad y entusiasmo que empuja al hombre a servir a un ideal en la abnegación y el sacrificio, sin cálculo ni interés alguno; la «política» es exactamente lo contrario: la voluntad —menos consciente— de hacer pasar los intereses, tanto individuales como de grupo, ante el ideal y sus exigencias, poniendo a éste al servicio de aquéllos. Y lo que indigna a Peguy es que la política, fuerza degradadora, acaba siempre por conseguirlo: destruye a la mística en el instante en que parece consagrar su triunfo, y a proporción de ese mismo triunfo; el poeta ve en semejante fenómeno una prueba de la «bajeza» del hombre: y aún tiene otra expresión: su «pecado».

Sentirse cristiano libre, elevado por la fe y unido fuertemente a Dios; saber que esa fe justifica y salva, don gratuito del amor, gracia incomprensible que el hombre pecador no ha merecido en manera alguna. Crearse su propia verdad, en un interior coloquio del alma con su Creador. Leer la *Biblia*, el libro de la Palabra, con ojos de fe, para recibir en esa lectura la iluminación de la conciencia sin necesidad de intermediarios... Tal era el mensaje de liberación espiritual que Martín Lutero había anunciado y repetido durante toda su vida, seguro de alcanzar una verdad tan sólida que ningún poder del mundo lograría apartarle de ella. Y ese grito de una conciencia había despertado por toda la Europa cristiana ecos tan fuertes que miles de almas respondieron: almas fervorosas, prontas a sacrificarlo todo a esa doctrina que les revelaba a sí mismas: almas llenas de *mística* —hubiera dicho Peguy.

Pero, ¿qué había ocurrido en seguida? Menos de diez años después del resonante día de Todos los Santos de 1517, cuando apareció sobre la puerta de la Schlosskirche de Wittemberg el famoso pasquín contra las indulgencias, las perspectivas habían cambiado. Verdad es que quedaban aún convencidos y entusiastas exaltados, pero la «política» había entrado ya en juego, y de muchas maneras. Lutero —siendo como era un *kenrndeutsch*— se había inclinado si no a limitar su mensaje (dirigido en principio a todos los cristianos capaces de entenderlo), sí al menos a asociarlo estrechamente a las concepciones y sentimientos de su «querido pueblo alemán», de tal manera que perdió mucho de su influencia. Al mismo tiempo, llevado por los acontecimientos, hubo de confiar la suerte de sus comunidades de cristianos libres a la autoridad de los príncipes, y comprobar que, en adelante, el éxito de su doctrina dependía de una política a la que él debía avalar hasta en sus errores y desórdenes: política más inclinada a intereses prácticos que a liberaciones espirituales.

Este fenómeno, esa intrusión de fuerzas políticas en un movimiento religioso como era la Reforma, se repitió poco a poco en todas partes: las ciudades libres, las pequeñas repúblicas del Rhin y de Suiza dieron tan sorprendentes como variados ejemplos. En Basilea, en los tiempos de Ecolampadio, en la Zurich de Zwinglio o en la Estrasburgo de Sturm y Bucero, el elemento, si no el primero, el más influyente de la Reforma, fue la intervención del poder público. Allí donde la Magistratura local era ganada para las nuevas ideas, éstas se imponían a la población, sin que hubiera un real acuerdo. Se había visto incluso a Berna tomar las armas, al lado de Zurich, para intentar reunir a los cantones en la nueva fe, y si la derrota de Cappel no hubiera quebrado esta empresa, sin duda lo hubieran conseguido. Ya sabemos el capital papel jugado por los Consejos ginebrinos en el triunfo de Calvino en su ciudad, especialmente desde el momento en que llamaron al reformador exilado, por razones que estaban bien lejos de ser puramente religiosas. Y el mismo Calvino no había querido cambiar nada de este hecho decisivo que representaba cada vez más la influencia del poder público en la Reforma espiritual. Al contrario: al invertir las relaciones entre la autoridad religiosa y la política, dando a la primera un derecho de vigilancia sobre la segunda, las hacía aún más solidarias entre sí; y al

desviar a la Reforma del estrecho marco nacionalista en que había terminado por encerrarla Lutero, el sagaz autor de la *Institución cristiana* propuso al mundo entero su nueva fórmula teocrática, donde se confundían de hecho política y religión.

El período que transcurre entre el movimiento de Wittemberg, en 1517, y la muerte de Calvino, en 1564, muestra por doquier, en la Europa cristiana, idéntica evolución. Mientras la Reforma se lanzaba en oleadas sucesivas al asalto del viejo bastión católico, y el calvinismo, más lógico y mejor organizado, tiende a suplantar al luteranismo, por todas partes se plantea el problema político. En ningún sitio basta el ímpetu propiamente religioso, el ímpetu «místico», para implantar la Reforma herética; en ningún sitio explican suficientemente su victoria final las razones sociales, económicas o eclesiásticas que frecuentemente se alegan para explicar ciertos resultados. Allí donde se llega a una victoria, allí nos encontramos con el poder público que interviene, con la «política» circunstancial, para imponer la revolución religiosa con sus medios habituales, la astucia y la violencia:[1] esto valdrá para Inglaterra como para Escandinavia y tantos otros países. Pero, en el campo contrario, hay que proclamarlo también, allí donde se detenga la expansión protestante, se deberá en buena parte a la acción de fuerzas políticas, de las que no se puede honradamente asegurar que, al servir a la verdad católica, no sirvieran al mismo tiempo a intereses muy concretos.

«Todo comienza en mística y acaba en política...» Precisamente es esta intervención de la política la que pesa tan gravemente en la Historia de la Reforma y le da su carácter trágico. Al drama de las almas se mezcla el antagonismo de ambiciones e intereses; y la coalición de ambos fanatismos valdrá a la Cristiandad un largo siglo de sangrientos martirios.

1. El Cardenal Baudrillart ha destacado especialmente esta idea en su obra *La Iglesia católica, el Renacimiento y el Protestantismo.*

La ola luterana avanza hacia el Este y el Norte

La ola luterana empezó a romper rápidamente, en cuanto recibió el impulso del apasionado fraile. Primero inundó a Alemania, como hemos visto, la Germania de las gentes humildes y la de los caballeros mendigos; la de los intelectuales y la de los burgueses comerciantes; la Imprenta —¿no era acaso alemana la invención de Gutenberg?— tuvo un papel considerable en esa primera expansión, en la que ya se mezclaban a las razones religiosas intenciones más temporales, apetitos de los hidalgos y hacendados, exigencias nacionalistas de unos y voluntad de independencia de los otros. Después, en el momento en que los contraataques sociales de la doctrina nueva provocaban crisis en que hubiera podido sucumbir, la intervención de los grandes señores, que reemplazaban a los primeros aliados del heresiarca, llevó al movimiento a otros caminos. Ante la amenaza de la anarquía, Lutero deja a los señores temporales el cuidado de asegurar el orden y de organizar la sociedad religiosa nacida de sus obras. «No bastando el Evangelio, es necesaria la ley y el verdugo». Encerrada en cada Estado, cuyo dueño se convertía a la vez en César y Papa, la Iglesia unió su destino al de los grandes feudatarios, los cuales adivinaron pronto las ventajas de semejante situación. He aquí que responder al llamamiento del Reformador suponía secularizar los bienes eclesiásticos, ejercer sobre los propios súbditos una autoridad más fuerte y vigilar por medio de los ministros del culto toda la vida religiosa. Bajo esta forma engañosa, pero eficaz, la reforma de Wittemberg se impuso a casi toda Alemania, excepto Renania y Baviera. Alberto de Brandeburgo, al secularizar los bienes de los caballeros teutónicos, de los que era Gran Maestre, para constituir el ducado hereditario de Prusia, pareció poner, de modo espectacular, el sello a esta expansión políticorreligiosa: los sacerdotes católicos refractarios fueron expulsados, y se prohibieron los altares, las estatuas y las peregrinaciones. Poco después fueron «protestantizadas» Livonia y Curlandia, posesiones también de la Orden, por dignatarios

de menor monta, pero de iguales ambiciones.

Desatada de ese modo, la ola se lanzó al asalto de las regiones vecinas al mundo germánico. Bohemia fue bien pronto atacada: el viejo país de Juan Huss, donde la grave crisis provocada por él había dejado dolorosas huellas. El Cristianismo estaba dividido allí en tres elementos: una minoría de valerosos católicos, una mayoría de *utraquistas*, antiguos hussitas moderados, a los que los *Compactata* habían reconocido existencia oficial en 1436, además del derecho a comulgar bajo dos especies (de donde les viene su nombre), y reconocidos igualmente por los acuerdos firmados en 1485 y 1512; y, por último, las sectas de los *Hermanos Bohemios* o *Hermanos Moravos*, herederos de los hussitas más violentos, de los Taboritas, calmados ahora, pero siempre encarnizados en la lucha contra Roma y el catolicismo, a quienes se había adherido buen número de nobles. Sólo la iglesia utraquista —con los dos tercios de la población— hubiera podido luchar frente a las nuevas ideas; pero, privada de teología original, mal servida por un clero intolerante y mediocre, atento sólo a minucias rituales, esa iglesia ya no alimentaba a las almas. Cuando las enseñanzas de Wittemberg franquearon la Böhmer Wald, llevadas por viajeros de la vecina Sajonia, hacia 1520, los Hermanos Bohemios y Moravos se unieron a ellas; *Juan Augusta* se puso al frente del movimiento y redactó, en 1538, una «Confesión» que fue aprobada por Lutero. Pronto empezó la secularización de los bienes eclesiásticos por los nobles; encastillada en sus privilegios, la iglesia utraquista no ofreció más que una irrisoria resistencia; sólo el núcleo católico actuó vigorosamente.

Desde el nuevo bastión, la oleada luterana avanzó hacia el Este. En Silesia, país autónomo, bajo el protectorado de Bohemia, ducado católico con una minoría hussita, pero con un clero bastante degenerado, fueron los altos señores, como Federico de Liegnitz, o las ciudades en controversia con sus obispos, como Breslau, quienes llamaron a los predicadores de la Reforma. Su éxito tuvo el ya habitual corolario: expropiación de sacerdotes y frailes, confiscación de sus bienes, expulsión de los recalcitrantes. Cuando Fernando de Austria, que recibía el ducado en herencia, quiso restaurar allí la fe católica, hubo de comprobar que llegaba demasiado tarde.

A la otra parte del dominio habsburgués de la Alta y Baja Austria —también contaminadas— el luteranismo siguió la línea del Danubio, se infiltró en Hungría y ganó a las minorías alemanas, las colonias sajonas de Transilvania y a todas las ciudades habitadas por elementos germánicos, con la nobleza formada en las universidades del Imperio. Pero la nueva doctrina chocó primero con obstáculos: el pueblo húngaro aborrecía a los alemanes. Mas el desastre de Mohacs, en 1526, donde perecieron con el rey Luis II seis obispos y lo mejor de la juventud, cambió la situación. En las partes del país dominadas por ellos, los turcos favorecieron a las comunidades reformadas, porque, carentes de jerarquía y de lazos comunes, eran incapaces de cristalizar una resistencia nacional. En las regiones que habían quedado libres se enfrentaron dos candidatos al trono: el archiduque Fernando, heredero del reino por parte de su esposa, y Juan Zapolya, elegido por los señores; los predicadores reformados se aprovecharon del antagonismo entre dos buenos católicos, ayudados por los señores que, al día siguiente de Mohacs, habían entrado a saco en las tierras de los obispos muertos en la batalla. Constituyóse entonces una iglesia luterana germanohúngara, que adoptó la Confesión de Augsburgo, y que recibiría pronto la influencia calvinista, hasta la reacción católica de comienzos del siglo XVII.

Al nordeste de Europa, el enorme Estado de Segismundo I, extendido del Báltico a los Cárpatos y que comprendía entonces a Lituania y Polonia, estaba abierto a todas las influencias: en una llanura sin límites naturales vivía una población heterogénea. La fe era en el pueblo verdadera, aunque espectacular y fácilmente supersticiosa: grandes peregrinaciones, como la de Neustra Señora de Czenztochowa, ponían en movimiento a grandes multitudes. Los nobles, amigos de divertirse y empobrecidos, caían en la indiferencia y veían encolerizados a un alto clero rico y depravado, y con desprecio al bajo clero, bastante ignorante. A comienzos del siglo XV, la tentación hussita había acariciado un

poco al alma polaca; un siglo más tarde, los llamamientos de Lutero sacudieron a bastante gente. Inquieto por el avance de las nuevas doctrinas en sus ciudades prusianas, el rey, aun antes de conocer la bula pontificia condenatoria, había prohibido, por el edicto de Thorn, de 1520, la introducción, venta y lectura de escritos «de un cierto fraile agustino, Martín Lutero», como injuriosos para la Santa Sede y peligrosos para el orden público; y en 1523 anunció que los contraventores serían castigados con la muerte. Los constantes progresos de la herejía hicieron todavía más radical a Segismundo: en 1526, la ciudad de Dantzig, donde eran numerosos los reformados, fue severamente castigada; en 1534, todos los nobles polacos y lituanos recibieron la orden de llamar a sus hijos que estudiaban en Alemania —muchos en Wittemberg—, y se prohibió en adelante el viajar a países heréticos; en Cracovia se instruyeron varios procesos por herejía. Tales medidas severas e incoordinadas no hacían más que revelar la impotencia del gobierno. La Reforma progresó por doquier. Los humanistas polacos —entre ellos muchos obispos— veían con cierta ilusión en Lutero a un discípulo de su querido Erasmo. Los nobles, resueltos a tener un papel político, deseaban contrariar al rey, y así dieron buena acogida a los predicadores, como los príncipes Sorka, que recibieron al dominico apóstata Andrés Samuel y a su amigo Juan Secklugan, permitiéndoles celebrar en su palacio el oficio luterano. Cercanos, los países bálticos aceptaban la Reforma: Riga y los Estados generales urbanos de Estonia, a partir de 1524; las ciudades de Livonia, en 1539. La Iglesia católica, plagada de las menos recomendables hechuras por la reina Bonna Sforza, que había traído a Polonia las peores costumbres del Renacimiento italiano, parecía descomponerse. Y cuando, desaparecido el viejo Segismundo, en 1548, las más poderosas familias, quitándose la máscara, se pasaron a la Reforma, arrastrando consigo casi una sexta parte de la nobleza, Segismundo II, hijo de la frívola Bonna, resultó incapaz de mantener los decretos antiheréticos de su padre: y aún reconoció a una iglesia luterana en la Gran Polonia; el príncipe Radziwill hizo traducir al polaco la *Biblia* de Wittemberg. ¿Había ganado la herejía esta partida? Sólo en apariencia: la enorme masa de los *chlopi* permanecía fiel al catolicismo, mientras otras sectas protestantes, calvinistas, hermanos moravos y anabaptistas, reclamaban su puesto, debilitando rápidamente al luteranismo, y permitiendo a la Iglesia católica volver a la ofensiva.

El más sorprendente ejemplo de una acción política encaminada a separar de la Iglesia católica a pueblos enteros fue —aun antes que Inglaterra, que siguió el ejemplo por otros caminos— el de los Países Escandinavos. El historiador protestante Schoell lo reconoce paladinamente: «La Reforma, en Suecia, ha sido el fruto de la política; fue llamada e introducida contra el parecer de una gran parte de la nación, por un monarca que veía en ella un medio de consolidar su poder y que, durante todo su reinado, hubo de luchar contra la repugnancia de sus súbditos a renunciar a la fe de sus padres». A comienzos del siglo XVI, los reinos de Dinamarca, Suecia y Noruega aparecían agrupados en la Unión de Kalmar, bajo un mismo soberano: unión frágil, rota y rehecha muchas veces, siempre presta a quebrarse. Suecia, gobernada por regentes, aspiraba a la indepedencia. Pero los prelados católicos, en perpetuo conflicto con los regentes y con la nobleza, preferían la autoridad del rey de Copenhague. En 1520, el arzobispo de Upsala, Gustavo Trolle, a quien asediaba en su castillo, cercano a Estocolmo, el regente Sten Sture, llamó en su ayuda al rey Cristián II, persuadiéndole de que su adversario era a la vez un traidor y un hereje. La intervención real fue feroz: los soldados suecos fueron dispersados sobre la superficie helada del lago Asunden: Sten Sture murió en el trineo que le llevaba. Por instigación del arzobispo reunióse un tribunal que juzgó a una cincuentena de partidarios del regente, bajo pretexto de herejía, y entregó a los condenados al rey, quien añadió aún, *motu propio*, una treintena de enemigos personales; y los ochenta y dos ahorcados se balancearon en las cuerdas de numerosos cadalsos. Tan odiosa salvajada de un rey católico, esa represión en la que nada tenía que ver la religión —el prudente pueblo sueco no se

preocupaba para nada de problemas religiosos ni de reformas— hizo inextinguible el odio del pueblo de Suecia hacia el rey danés y, de rechazo, hacia Roma. Un noble de menos de treinta años, *Gustavo Vasa* (1523-1560), cuyo padre había sido ejecutado, se puso a la cabeza de un ejército insurrecto, logró vencer a las tropas danesas y se hizo proclamar rey por la Dieta de Strengnaes (1523).

Convertido en dueño de Suecia, el joven caudillo se halló en una difícil situación: había que dar —espiritualmente— al país una conciencia nacional; la guerra, en lo material había resultado demasiado cara y el nuevo régimen comenzaba su labor abrumado de deudas. Gustavo Vasa había conocido el luteranismo durante una estancia en Lübeck. La Universidad de Upsala no ignoraba el humanismo de Erasmo y de otros. Pero, sobre todo, *Olaf* y *Lorenzo Petersen*, hijos de un herrero, volvían entonces de Wittemberg y, en unión con los mercaderes alemanes, predicaban las ideas luteranas a una población a la que no embarazaban las sutilezas teológicas. Gustavo Vasa, en parte por convicción personal y en parte para remediar esos problemas gravísimos, decidió aliarse a la Reforma. En 1524 se consumó la ruptura con Roma. Lorenzo Petersen fue hecho arzobispo de Upsala y Olaf primer predicador de Estocolmo. La iglesia sueca se convirtió en una iglesia del Estado, y entregó su fortuna al rey. Aureolado con el prestigio de un liberador nacional, Gustavo impuso la doctrina de Lutero, en el Concilio de Orebro, en 1529. El canciller Laurentius Andreas, humanista traductor de la *Biblia* al sueco, ayudó vigorosamente a su soberano en la tarea. Fue mantenida una jerarquía episcopal, perfectamente ordenada, bajo la vigilancia del rey y del primado de Upsala. Las dietas de 1532 y 1540 dieron a Gustavo Vasa, prácticamente, el conjunto de poderes espirituales. Finlandia, que entonces era un Estado anexo de Suecia, siguió el ejemplo: Pedro Sarkilahti, que había escuchado las lecciones de Lutero, y el obispo Miguel Agrícola, padre de la literatura finesa, introdujeron allí el mismo luteranismo del Estado que la población —con bastante lentitud— acabó por aceptar.

Lo más curioso de este asunto es que Dinamarca, cuya intervención brutal y «católica» había determinado el drama, no tardó en tomar el camino de la herejía. Cristián II se consideraba un humanista; en 1521 se había encontrado con Erasmo, deplorando con él los desórdenes de la Iglesia romana; necesitado de rentas, acabó por mirar hacia las posesiones de su clero y considerar el ejemplo de sus vecinos alemanes, que tan fácilmente se enriquecían con sólo luteranizarse; pero él se había casado con la hermana de Carlos V y le era difícil romper con el grupo católico. En 1523 fue derribado. El rey Federico, de origen alemán, acogió sin desagrado la idea de una iglesia del Estado: Su capellán, Hans Tausen —también discípulo de Wittemberg— obtuvo de la Dieta de Odensee, en 1527, la libre práctica del luteranismo, y de la de Copenhague, en 1530, la adopción de la doctrina y de la liturgia reformadas. El catolicismo, capitidisminuido, fue utilizado como instrumento de oposición por los enemigos de la monarquía y zozobró en su derrota. En 1535, Cristián III no admitió en Dinamarca más que a la iglesia luterana; fue suprimida la jerarquía y reemplazada por los «superintendentes» establecidos por el alemán luterano Bugenhagen.

Los vecinos políticos de Dinamarca sufrieron análoga evolución. En 1531, el viejo rey Cristián II intentó reconquistar a Noruega, pero en vano. Más tarde, el arzobispo de Trondjhem, Olaf de Engelbrektssön, trató de reanudar la lucha: fue detenido con todos sus sufragáneos, y la Reforma luterana se extendió a todo el país; pero había de pasar una generación para que el luteranismo, de signo de sujeción a Copenhague, se convirtiera en patrimonio nacional de Noruega. El luteranismo llegaba hasta Islandia. Bien pronto, unos comerciantes de Hamburgo llevaron a la lejana isla los escritos wittembergueses: Oddir Gottskalksson y Gissur Einarsson, educados en universidades alemanas, desarrollaron allí las nuevas tesis y en 1539 el gobernador de la isla adoptó la Reforma. Un valiente obispo, el de Holar, *Juan Aresen*, resistió tenazmente a la introducción de la herejía, y cuando el luteranismo fue declarado religión

oficial, fue apresado y decapitado. Hacia 1540, el catolicismo estaba poco menos que aniquilado en Islanda: Gissur tradujo la *Biblia* de Lutero al islandés...

De esta manera, el Norte y el Este de Europa ofrecían a la invasión protestante fáciles victorias, en su forma luterana. Sumergíanse en ella numerosos países. Y otros, sin estar aún seriamente atacados, daban ya la impresión de no ofrecer, llegado el caso, una mínima resistencia. Por ejemplo, Escocia, reino independiente de Inglaterra y vecina a ella, cuya influencia sufriría en cuanto se separara de Roma. Llevado por los hanseáticos y escandinavos, el pensamiento luterano encontró allí un terreno abonado. Como reconocía claramente el concilio católico de 1549, las «dos causas y raíces principales de los males que provocaban allí disturbios y herejías eran, de una parte, la corrupción de costumbres, la impureza profana de la vida de los clérigos de casi todos los grados, y de otra, su crasa ignorancia de las bellas letras y de todas las artes». Los autores satíricos ridiculizazan a los clérigos; el humanista Jorge Buchanan cubría de sarcasmos a los frailes en su panfleto *Franciscanus* y, al mismo tiempo, se burlaba del Papado, «que no abre tanto el infierno cuanto las cajas de caudales de los bobos». Indudablemente, el catolicismo parecía aún bastante fuerte en la monarquía de los fieles *Estuardos*, donde la pequeña *María*, a la edad de ocho días, había sucedido a su padre. La propagación de ideas luteranas había sido prohibida desde 1525 por un *bill* del Parlamento. Un exaltado joven, Patrick Hamilton, que las había traído de Wittemberg, fue quemado en 1528. Las hostilidades entre Inglaterra y Escocia —que no cesarían hasta 1550— tenían por resultado que profesar en Escocia la Reforma —adoptada más o menos claramente en el Reino vecino— pasaba por un acto de traición. Y, sin embargo, los repetidos incidentes probaban el progreso del protestantismo. Hamilton tenía discípulos: uno tras otro, subieron a la hoguera; pero aparecían otros. En 1543, el conde de Arran, regente en nombre de María Estuardo, permitía la impresión de la *Biblia* inglesa. Los iconoclastas entraban en juego: en Perth fue colgada una estatua de San Francisco; los conventos de Dundee fueron saqueados. Un luterano notorio, Jorge Wishart, que, perseguido en 1538, después de haber errado por Inglaterra, Alemania y Suiza, había vuelto a su patria en 1544, comenzó entonces, la campaña «evangélica» vehementemente. Fue apresado y ejecutado en 1546, invocando sobre su verdugo el castigo del cielo; tres meses después, el cardenal Beaton, arzobispo de Saint-Andrews, responsable de su muerte, fue asaltado y fríamente asesinado en su palacio por un grupo de jóvenes nobles. Escocia parecía madura para convertirse también a la herejía, cuando apareció un jefe resuelto a la cabeza de las tropas de ataque: John Knox.

La ola se desliza hacia el Oeste y el Sur

Impresionantes éxitos los conseguidos por el luteranismo; sin embargo, no sucede de la misma manera en todas partes. En Francia, como ya hemos visto, parece ganar rápidamente terreno; penetra igualmente en los grupos intelectuales en plena renovación, a los que Lefèvre d'Etaples había iniciado en la exégesis de la *Sagrada Escritura*, y en los medios artesanos y de pequeños comerciantes, sobre todo en París, Meaux y Lyón; beneficiándose de las fluctuaciones de la política real, pudo implantarse en algunas regiones, pero de manera todavía esporádica, sin organización ni plan de conjunto; y aun antes de que el asunto de los Pasquines, en 1534, decidiera a los Poderes públicos a tomar claramente posiciones, era fácil darse cuenta de que las fuerzas hostiles al luteranismo eran en el reino de Francisco I lo suficientemente grandes para que la expansión de la doctrina escapara, tarde o temprano, a una violenta oposición.

La oleada protestante había encontrado ya esa barrera en los Países Bajos. Las «diecisiete provincias» dependían directamente de Carlos V. Aunque bastante distintas unas de otras —las siete del norte, marítimas, y las diez del sur, terrestres— y aun hablando las unas el flamenco-holandés y las otras el francés, poseían

sin embargo rasgos comunes debidos a su posición geográfica de tierra de paso entre el continente y el mar. Amberes era entonces la plaza comercial más fuerte de la Europa del Noroeste, y los mercaderes alemanes la frecuentaban; su burguesía, rica y emprendedora, estimulaba la vida intelectual de Flandes y Brabante y fiscalizaba un importante tráfico a través de todo el Mar del Norte. Abiertas a todas las influencias, amigas de las artes, las clases afortunadas de los Países Bajos, que habían enloquecido con las Vírgenes —un poco mundanas— de *Memling* (1433-1494) y admirado la suntuosidad patética de *Quentin Matsys* y la truculencia de *Jerónimo Bosch*, precursora de la de *Breuguel el Viejo* (nacido en 1525), animaban también el esfuerzo de los humanistas. En Amberes, el secretario de la ciudad, Pedro Gilles, se honraba con la amistad de Erasmo, que, instalado en Lovaina, inspiraba un movimiento intelectual tan activo como el económico. Además, en los Países Bajos como en todas partes, la Iglesia padecía los abusos que ya conocemos: el clero, poco instruido, estaba falto de celo y prestigio; no había más que cuatro obispos para diecisiete provincias, más preocupados por los intereses temporales que por la salud de las almas. Había disminuido la santa influencia de la mística en la patria del autor de la *Imitación de Cristo*, y los beaterios estaban en crisis. Las nuevas ideas no tuvieron grandes dificultades para penetrar, propagadas por los impresores, y extendidas sobre todo por los judíos conversos que se aprovechaban de la tolerancia erasmiana del gobierno de Bruselas. Centros intelectuales y medios obreros de la industria textil fueron rápidamente penetrados por la doble propaganda —rivales entre sí— de luteranismo y anabaptismo.

Pero Carlos V reaccionó. Si sabía que su autoridad se bamboleaba en el Imperio, en los Países Bajos podía hablar en otro tono. Al ver que Amberes se convertía en un centro de propaganda herética —el superior agustino Jacques Praepositus era amigo de Lutero— y que Tournai y Lille, de una parte, y Holanda, de la otra, estaban contagiadas. Carlos promulgó medidas draconianas. Restablecióse la Inquisición, cuyos jueces eran escogidos por el rey. El Nuncio Alejandro fue enviado a Amberes, y en su presencia se buscaron y quemaron los libros de Lutero.[1] La Universidad de Lovaina, con Jacques Latomus y Eustaquio de Sichem, refutó las tesis luteranas a partir de 1521. Por entonces Erasmo se refugió en Basilea, y Durero, ganado a las nuevas ideas, se alejó de Amberes. Dos religiosos agustinos fueron quemados en Bruselas en 1523. Terribles decretos amenazaron con la pena de muerte, en 1529 y 1530, no sólo a los herejes, sino a todos aquellos que, conociéndolos, no los denunciaran, y permitieron a los Inquisidores recurrir en todo caso a la fuerza pública. La propaganda luterana fue severamente reprimida y se refugió en las populosas ciudades del Oeste, donde las imprentas clandestinas siguieron estampando *Biblias*, cánticos, pequeños tratados y panfletos. Mal sostenido por Wittemberg, este protestantismo de los Países Bajos se inclinó en adelante a la inspiración de los sacramentarios de Estrasburgo y Basilea, en espera de Calvino.

Hacia el Sur, el fracaso fue todavía más claro. Sin embargo, los países mediterráneos no habían escapado al contagio de las nuevas doctrinas. A partir de 1519, los escritos de Lutero editados en Basilea llegaron a Bolonia y Venecia, escondidos en sacos de tela y en fardos de seda. Al mismo tiempo, se traducían al castellano en los Países Bajos, y, a pesar de la policía de Carlos V, que hacía registrar los barcos, el contrabando llegaba a la Península hispánica. Constituyéronse en Nápoles grupos de simpatizantes con las nuevas ideas, alrededor del español *Juan de Valdés*, secretario del Virrey, y de la poetisa Vittoria Colonna; lo mismo ocurría en Turín, Pavía y Venecia, donde se imprimieron los *Lugares Comunes* de Melanchthon; en Florencia, donde Antonio Bruccioli tradujo la *Biblia* y en Ferrara, donde —como se recordará— Renata de Francia, hija de Luis XII, recibió a no pocos sospechosos.

Sin embargo, la mayor parte de éstos a quienes atraía el llamamiento a una religión de puro espíritu no se resignaban a romper con la

1. Se recordará que Lutero contestó quemando la Bula pontificia.

Iglesia católica, a la que permanecían fieles las masas populares. Juan de Valdés, que halló en la justificación por la fe un insuperable tema místico, nunca abandonó la ortodoxia. En España, la situación fue aún más clara: los pequeños grupos erasmistas —no todos influidos por el protestantismo— fueron molestados por la policía y la Inquisición: por entonces, Juan de Valdés prefirió el clima de Nápoles al de su Castilla natal; Juan Díaz huyó a Ginebra y Estrasburgo; Franco Enzinas, traductor al español de la *Biblia* de Wittemberg, hubo de salir, estuvo detenido algún tiempo en Bruselas, para encallar en Basilea; otros personajes de menos importancia llegaron a Italia, donde ocurría por entonces, después de 1540, una breve llamarada protestante, más calvinista que luterana, que no había de constituir peligro mayor para el catolicismo. Que se rehiciera la vieja Iglesia, que reformara su disciplina y pusiera término a los clamorosos escándalos, y el pueblo italiano, que permanecía adherido a sus Papas, aun burlándose a veces de ellos, y las clases dirigentes, tan ligadas con el sistema eclesiástico, estarían prontos para la contraofensiva. Por lo que respecta a España, donde el *cardenal Ximénez de Cisneros* (muerto en 1517) había ya trabajado enérgicamente en la restauración de la Iglesia, rechazó aún con más energía el virus protestante: la vigilante Inquisición no arrestó más que a ciento ochenta y dos sospechosos; casi la mitad subió a las hogueras bajo el reinado de Felipe II.[1]

Inglaterra en vísperas de la Reforma

Si hubo algún país en el que la política aparece como factor decisivo en el paso de todo un pueblo del catolicismo a la Reforma, este país es el reino de Inglaterra, sobre cuyo trono se sentaba, desde 1509, el hermoso, ambicioso y violento Enrique VIII. Sin embargo, cuando llegaron a sus orillas los primeros llamamientos de Lutero no encontraron buena acogida. Fue necesaria la intervención personal de Erasmo, que contaba con fervorosas amistades entre las altas personalidades británicas, para que se anulara la orden de quemar, en 1520, los libros del fraile alemán. El mismo soberano, que se las daba de teólogo, se mostró indignadísimo al leer, en el tratado de Lutero sobre *La cautividad de Babilonia*, que sólo había tres sacramentos válidos, y, con su real mano, redactó un hermoso tratado sobre *Los siete sacramentos de la doctrina ortodoxa* (1521), obra piadosa que le valió la concesión por el Papa León X, del magnífico título de «Defensor de la fe». Y también a este príncipe benemérito dedicó Erasmo, en 1524, su tratado sobre el *Libre Albedrío*, escrito para refutar las tesis erróneas del *De servo arbitrio* luterano.

Así, pues, los progresos de la nueva doctrina en Inglaterra fueron extremadamente lentos. Tardíamente, apenas hacia 1525, se formaron pequeños grupos luteranos, con pocos adeptos. Sólo dio algo que hablar el de los estudiantes de Cambridge, de los que un pequeño número se reunía en la Posada del Caballo Blanco, llamada *the Germany* por sus camaradas hostiles. La doctrina de esos primeros reformados era aún incierta, y bastante vacilante su voluntad de renovación. Frente a un William Tyndale, que prefirió huir al continente antes que renunciar a la herejía, y publicó en Colonia un *Nuevo Testamento* en inglés, ¡cuántos de aquellos primeros protestantes británicos adjuraron desde el momento en que los tribunales de la Iglesia les pidieron cuenta de sus opiniones!

No; Taine no tiene razón al escribir: «Cuando cinco millones de hombres se convierten, es porque cinco millones de hombres tienen deseos de convertirse.» El pueblo inglés llevaba, en el conjunto de la Iglesia católica, una activa vida religiosa. Si reaccionaba vivamente contra determinados abusos, y sólo con repugnancia aceptaba la dirección romana, también es cierto que nunca hubiera abrazado la Reforma

1. Como el autor va a tratar de todos estos puntos, reunidos aquí someramente, en el siguiente volumen, no creo que sea oportuno un comentario a determinadas afirmaciones, exageradas —no con mala voluntad— sobre todo en lo que toca a la actuación inquisitorial de Felipe II, cuyas víctimas no llegaron ni mucho menos a la cifra expuesta. *(Nota del Traductor.)*

si la iniciativa de su soberano no le hubiera separado bruscamente del Papado. Investigar cómo y por qué un hombre, en quien se coaligaban de extraña manera la voluntad de absoluto poder y los apetitos sensuales, influyó en los sentimientos contradictorios de una nación, e imprimió de golpe a los destinos históricos de ésta un cambio de orientación de incalculable trascendencia, es, desde luego, uno de los problemas más apasionantes y originales de aquel siglo XVI que tantos y tan dramáticos los plantea al historiador.

Pero, ante todo, ¡que no se considere a la Inglaterra de Enrique VIII con los ojos de un hombre del siglo XX! País hoy de alta y sólida cultura, poseedor de un poderío comercial y financiero gigantesco, cabeza de una comunidad mundial de pueblos, el pequeño reino de los Tudor no era nada de eso. Los ricos y poderosos, en el siglo XVI, eran España, a punto de edificar un imperio planetario; Francia, próspera y fuerte en hombres, restaurada por sus reyes, o la Italia de los ricos comerciantes y artistas, o la Alemania de los banqueros... Pero, con sus insignificantes cuatro millones de habitantes, ¡Inglaterra no era ni siquiera la mitad de Polonia! Durante mucho tiempo, económicamente, había sido un país débil, agrícola y ganadero, con muy modestos recursos. Desde hacía cien años, Inglaterra oía el llamamiento del mar: la *Sociedad de Mercaderes aventureros* databa de 1404, pero sólo se interesaba por el Mar del Norte, sin llegar, desde luego, a las grandes audacias hispano-portuguesas. Sus nuevos príncipes, los Tudor, animaron a los marinos, favorecieron con primas a los constructores navales y enviaron a los venecianos *Cabot* a descubrir la península del Labrador, en 1497; pero eran todavía iniciativas modestas, señales precursoras de un gran destino.

Los Tudor representaban ese gran destino. Dinastía aventurera, a la que un golpe de fuerza había impuesto y otro podría derrocar, amenazada por sus vecinos escoceses, sabía defenderse bien. La autoridad centralizadora y absolutista, impuesta por Enrique VII, se afirmó con creciente fuerza bajo el hijo del fundador: *Enrique VIII* (1509-1547); en toda Inglaterra, los *sherifs* dirigían los condados en nombre del rey, y la justicia estaba en sus manos.

El pueblo inglés, que tantos santos había dado a la Iglesia, permanecía profundamente fiel. Grandes eran sus exigencias espirituales. Hay que señalar que de las 349 obras impresas entre 1468 y 1530 (según catálogo del Museo Británico), 176 son folletos litúrgicos, manuales de devoción o libros edificantes. Los ingleses gustaban mucho de las vidas de santos, tan abundantes en ejemplos y aventuras. *La leyenda Aurea*, enriquecida con 70 captíulos, no había sido reeditada menos de seis veces entre 1483 y 1537. Crecía una filial piedad hacia la Santísima Virgen, cuyo oficio propio había sido impreso veintiocho veces en cuarenta años —siete sólo en el año 1530—. Ningún marino embarcaba sin haber ido antes a orar ante Nuestra Señora de Walshingham, protectora de sus fieles contra los naufragios. Por obra de los predicadores, salían de las prensas muchos sermonarios, y para quien deseara morir bien, innumerables tratados piadosos, verdaderas Guías del Paraíso. Todos los observadores extranjeros comentaban cuán numerosos eran los fieles que visitaban las iglesias, se arrodillaban ante el Santísimo Sacramento expuesto, veneraban las reliquias, abundantes por todas partes, y enriquecían con sus dones los tesoros de los santuarios. Nada de esto indicaba el menor deseo de romper con las viejas tradiciones.

Para responder a tanto fervor, el clero inglés no era ni mejor ni peor que en el resto de la Cristiandad. Los obispados eran, como en otras partes, distribuidos entre los principales servidores de la Corona. De veintiún obispos en 1530, ¡sólo cuatro observaban la residencia! En muchas colegiatas y catedrales, de cuatro canónigos, sólo quedaba uno para cantar el oficio en el coro. Más de ochocientos conventos recordaban, en la variedad de sus observancias, toda la historia religiosa de Inglaterra, pero sus Abades, nombrados por el rey, no tenían de su profesión más que el título; y entre sus muros, con frecuencia maltratados por la guerra de las Dos Rosas, no habitaban más que religiosos mezquinos y poco disciplinados. Por lo que respecta al bajo clero, reclutado sin mucho discernimiento, igno-

rante y abandonado a sí mismo, lo menos que puede decirse es que no estaba a la altura de su misión. A pesar de sus 10.000 clérigos seculares y 5.000 religiosos, el aparejo de la Iglesia de Inglaterra era pesado y bastante degradado.

Algunos clérigos tenían conciencia de ello. Ciertos monasterios benedictinos y cistercienses habían hecho un meritorio esfuerzo para volver a una vida más rigurosa; el movimiento de la estrecha observancia rejuvenecía poco a poco a la Orden franciscana. William Selling, prior benedictino de Christchurch, en Cantorbery, restauró el estudio de las letras clásicas. Fundáronse Colegios en Cambridge, donde los futuros predicadores pudieran aprender teología. Síntomas interesantese de renovación, desde luego: pero todavía demasiado modestos y dispersos.

Más categóricos y ardientes se mostraban los letrados, los humanistas. Porque había un humanismo inglés —el *new learning* se llamaba entonces— igual que un humanismo italiano, alemán o francés, con los mismos elementos generales que éstos, pero también con sus caracteres propios. Precisamente para proporcionar al humanismo inglés sus propios medios de expresión, al poco tiempo de la fundación en París del Colegio de lectores reales creó Enrique VIII, en Oxford, el *Cardinal College*. Tres hombres dominaban el pequeño mundo de intelectuales: el primero, *John Colet* (1467- 1519), hijo de un Lord-Alcalde de Londres, que en 1496 había importado de Italia los métodos filológicos de Lorenzo Valla, aplicándolos en Oxford con tal autoridad que su discípulo Erasmo decía de él: «Cuando le escucho, me parece oír al mismo Platón»; otro era *Tomás Moro* (1478-1536), el futuro Canciller, cuya radiante inteligencia y carácter tan tranquilo como firme hacían verdadera impresión, y cuyo pequeño libro *De Utopía* (1518) alegró a todos los espíritus distinguidos; y el tercero no era otro que el mismo *Erasmo*, el gran Erasmo de Rotterdam, cuyo enjuto y fino rostro hemos hallado ya en numerosos instantes de esta época, tanto en Alemania como en Francia. Erasmo, que había estudiado en Oxford, que escribía su famoso *Elogio de la Locura* en la misma casa de su amigo Tomás Moro, y cuya traducción del *Nuevo Testamento* tuvo un ruidoso éxito entre los intelectuales ingleses.

Los tres «reformadores de Oxford» eran cristianos. Más que los otros, el humanismo inglés se presentó como un humanismo cristiano, deseoso de integrar con sabiduría las nuevas aportaciones de la cultura en los viejos fondos tradicionales, para renovarlos. Lo que deseaban estos hombres —y con ellos otros muchos espíritus selectos, como Linacre, Tunstall, Gardiner, John Fisher, obispo de Rochester, Warham, arzobispo de Cantorbery...— era una religión simple y pura, alimentada por un conocimiento preciso y una incesante meditación de la Escritura, apoyada al mismo tiempo en una amplia cultura filosófica, fundada en la antigüedad: una religión que fuera abierta y tolerante, salvo contra los abusos, las falsas devociones y la superstición, que debían ser severamente perseguidas.

Sobre este último punto, la influencia de estos tres hombres de bien podía resultar bastante peligrosa. Colet había seguido en Florencia, apasionadamente, los sermones de Savonarola y no andaba corto en repetir, en Inglaterra, las críticas del fogoso dominico; una vez, encargado del discurso inaugural de un sínodo reunido para destruir los últimos vestigios de los Lollards, se entregó a tal diatriba reformadora que, en adelante, se le prohibió predicar. La mordiente ironía de Erasmo en el *Elogio de la Locura*, contra sacerdotes, Papas, frailes y teólogos, sin hablar del culto de las imágenes y reliquias, podía influir de extraña manera en las almas débiles. Y hasta Tomás Moro, futuro santo, al anunciar que en su reino de Utopía los fieles de todas las religiones se reunirán en el mismo templo para celebrar un culto común, no trabajaba demasiado por reforzar a la Iglesia única. Como en todas partes, el humanismo, en Inglaterra, sin saberlo ni desearlo, preparaba el camino a la falsa Reforma con sus críticas, demasiado fundadas.

Por lo demás, estos grandes intelectuales eran exactamente como su pueblo, una nación que, fiel al catolicismo, no amaba demasiado el aspecto que entonces tenía la Iglesia: esa monarquía centralizada en torno al Pontífice de Roma, esos diezmos romanos, esos tribunales cuyos

sistemas de apelación llevaban indefectiblemente a Roma, esos cuidados de política italiana: nada de esto gustaba a los cristianos ingleses. Se trataba, es cierto, de una viejísima historia, que remontaba a las luchas entre Enrique II y Alejandro II, en el siglo XII, o entre Juan sin Tierra e Inocencio III, en el siglo XIII; a la doctrina antipontificia del maestro Guillermo de Ockam y a las requisitorias de Wiclef. El destierro de Aviñón, el Gran Cisma, la crisis conciliarista, no habían reforzado en absoluto el prestigio del Papado a los ojos de los católicos de Inglaterra: de lo alto a lo bajo de la escala social, todo aquello provocaba a la desconfianza.

La Iglesia no sólo tenía el defecto de ser demasiado romana: los privilegios conseguidos para no ser devorada por el mundo feudal, los inmensos bienes acumulados, parecían ahora caducos y escandalosos, puesto que el feudalismo se había debilitado tanto que el Estado tomaba, cada vez con más fuerza, conciencia de sus prerrogativas. Sobre todo pensaba en ello la clase burguesa, sinceramente religiosa, pero de conducta totalmente práctica: clase que hacía oír su voz en la Cámara baja, llamada de los Comunes, distinta ya de la Cámara de los Lores. En 1512, el Parlamento había arrebatado el derecho «de clerecía», es decir, de no depender más que de los tribunales eclesiásticos, a todo tonsurado que todavía no fuese diácono. Más de un diputado, hostil al aumento de impuestos solicitado por el gobierno, siempre necesitado de dinero, soñaba con los bienes de la Iglesia, con la misma solicitud que mostraron en Francia los Constituyentes dos siglos y medio más tarde. Los miembros de la *Gentry*, la pequeña nobleza empobrecida, mostraban una voraz atención hacia las suntuosidades clericales. Para confiscar las propiedades y rentas del clero, Enrique VIII no tendrá que forzar a su Parlamento, ni a lo opinión de sus leales súbditos.

Semejante operación, además, ¿no se uniría con un viejo movimiento de ciento cincuenta años atrás, promovido por Juan Wiclef? ¿No había rechazado el doctrinario de Oxford la autoridad de Roma, justificando la ocupación de los bienes eclesiásticos por parte del Poder civil y apelando a la única autoridad de la Escritura? Condenado y expulsado de la Universidad, la «estrella de la mañana» de la Reforma terminó, sin embargo, tranquilamente sus días en un buen cuarto de aldea. Sus semidiscípulos, los Lollards, con sus predicadores populares y sus tribunos de revolución social, después de los sangrientos incidentes de Wat Tyler, fueron duramente castigados y, de hecho, sus fuerzas habían disminuido hasta tal punto que, a comienzos del siglo XVI, apenas existían los justos para permitir de tarde en tarde, a algún predicador, ataque furiosos. Pero wiclefianos y lollardistas aparecían demasiado mezclados en la vida reciente de Inglaterra para no haber dejado huella en los espíritus.

Como se ve, el caso de Inglaterra era bastante complejo. Los Papas se habían dado cuenta de que aquel reino, geográficamente aislado, merecía ciertas consideraciones. Sin duda para agradar al rey —¡un rey de doctrina tan segura!—, León X confirió al *cardenal Wolsey* la calidad y las perrogativas de Legado vitalicio en Inglaterra; pero este hecho, en sí, había sido de capital importancia: un inglés —más aún: un ministro del rey— poseía, y debía guardar de 1518 a 1529, poderes pontificios en el reino para inspeccionar todas las instituciones religiosas, servir de único mediador entre el clero británico y Roma y velar por la pureza de la fe y los dogmas; antes del cisma, la Iglesia de Inglaterra era ya una Iglesia nacional, y este hecho explica aquél en buena medida. Ahora bien: ¿quién era el hombre al que el Papado había concedido medios de acción tan considerables? Una criatura del monarca, el hijo de un burgués de Norwich, llegado a canónigo de Windsor, limosnero de la Corte, riquísimo prebendado, obispo de Winchester y Durham, arzobispo de York: todo esto por expresa voluntad de Enrique VIII, que lo encontraba inteligente y sencillo. Hecho canciller al mismo tiempo que cardenal y legado, pretendiente en dos ocasiones (1522 y 1523) al solio pontificio, este Tomás Wolsey no estaba a la altura de tan insigne destino. No le faltaba cultura, ni inteligencia política y, en materia religiosa, se inclinaba a las ideas de renovación disciplinaria y del humanismo erasmista; pero era un ambicioso sin escrú-

pulos, un hombre sin moralidad que vivía como un rey, con sus ochocientos criados; mantenía consigo a una concubina; reunía en las manos de sus hijos las rentas de todos los beneficios que podía arrebatar: en resumen, todo lo contrario de lo que se hubiese necesitado a la cabeza de la Iglesia de Inglaterra para resistir al rey cuando éste se lanzara por extraños caminos.

Divorcio de Enrique VIII y Cisma anglicano

El 22 de junio de 1527, Enrique VIII penetró en la cámara de la reina, Catalina de Aragón, y le pidió que abandonara en seguida la corte, para poner fin al estado de pecado mortal en que ambos habían vivido durante dieciocho años. ¿En qué argumentos se fundaba el real teólogo para usar con su esposa semejante lenguaje? Cuando, adolescente aún de dieciocho años, subió al trono, haciéndose eco del deseo de su padre, había pedido ya en matrimonio a la hija de los Reyes Católicos, tía del futuro Carlos V. Ahora bien: Catalina había sido antes esposa de Arturo, hermano mayor de Enrique, muerto a los quince años, menos de seis meses después de su matrimonio: según las reglas del tiempo, esta primera unión constituía, canónicamente, un impedimento dirimente; Enrique VIII, deseoso de no perder ni la dote, ni la alianza con España, pidió al Papa la necesaria dispensa; y Julio II, sin hacerse de rogar, la había concedido con tanta mayor facilidad cuanto él mismo necesitaba la amistad inglesa en su diplomacia antifrancesa. Nadie, desde entonces, había tenido nada que objetar a aquella unión.

Pero ese matrimonio, enteramente político, no había dado buenos resultados. Sin ruido espectacular, la unión marchaba a trancas y barrancas: ¡los dos esposos eran tan distintos! Catalina, siete años mayor que su marido, era —nos dice un embajador veneciano— «de exigua estatura, llena de carnes, con un rostro abierto y franco. Agradable, justa, extremadamente buena», practicaba severamente su religión, y su conducta era de rigurosa moralidad: evidentemente, no era la mujer apropiada para un rey joven, a quien predisponían su prestancia y temperamento a representar un poco el papel de Don Juan. Cuantos le conocieron en su juventud —es decir, bien distinto del célebre y terrible retrato que más tarde le hizo Holbein— están concordes en decir que Enrique VIII era una criatura admirable. «Más hermoso que cualquier otro monarca del mundo cristiano, incluso el rey de Francia», asegura uno; «el rostro, más que bello, angélico», pondera otro; «su cabeza, cesárea, tranquila y majestuosa»; para imitar a Francisco I, habíase dejado crecer la barba «rojiza y brillante, como de oro». Con natural predisposición a la cultura y reales dotes de músico; cuando se cansaba de sus manifestaciones deportivas, sobre todo en el tenis, en el que mostraba excelentes méritos, podía brillar tanto o más en sus ocurrencias inteligentes. Decíase —y quería serlo— perfecto cristiano, «oyendo con frecuencia tres y hasta cinco misas diarias (lo que es un poco excesivo) y recitando además vísperas y completas». Tomás Moro, que había de enfrentársele después, alababa su castidad; su clemencia y su justicia. Pero en el fondo de su temperamento estaban el orgullo y la sensualidad; no toleraba que se opusiera algo a su poder o a sus deseos carnales. Y cuando se enfrentaba con una resistencia, todo le parecía bueno para vencerla, la violencia y esa especie de felina ferocidad que se lee en sus verdes ojos.

Ante tan colmado príncipe, la naturaleza había puesto una barrera irrisoria: no había llegado a tener un sucesor varón, capaz de sucederle un día en el trono. A partir de 1514 se le planteó y le atormentó esta cuestión sucesoria. De los cinco hijos de Catalina, uno sólo sobrevivía, una niña, María; y la reina no parecía ya capaz de concebir más. Aunque no existiera ley sálica en Inglaterra, el gobierno de una mujer podía suscitar dificultades. No se puede desestimar la importancia de este problema, si se tiene en cuenta que Enrique VIII era hijo de un hombre que había tenido que imponerse al trono por la fuerza, cuando una crisis de suce-

sión anegó a Inglaterra en la sangre de la guerra de las Dos Rosas.

El rey buscaba una solución al problema. Pensaba vagamente en legitimar uno de los bastardos tenidos con alguna de sus pasajeras amantes, cuando el diablo, que toma encantador aspecto para desviar a los hombres del camino recto, le puso en el suyo a *Ana Bolena*.

Anne *Boleyn* era la hermana de una de sus breves amantes: una morena bravía, de ojos negros y brillantes, formada en las buenas maneras de Francia, en el ambiente de la reina Claudia, con un fino perfil. Presentada al rey por su hermana mayor, que deseabá mantener los favores del soberano en la familia. Ana se dio cuenta rápidamente de la impresión que hacía en él. Hábil, y bien aconsejada por su tío el duque de Norfolk, supo mantener alta su cabeza. El encuentro se convirtió en pasión, y esa pasión iba a ser la ocasión de un drama político y religioso.

¿Quién sugirió a Enrique VIII el argumento canónigo que le permitiría separarse legalmente de Catalina? Probablemente el embajador de Francia, Grammont, obispo de Tarbes: ¡qué éxito para un diplomático un buen divorcio lanzado entre la corona británica y la española! El confesor del rey, el obispo Longland, por razones oscuras —y aun tal vez por convicción— confirmó la tesis. Y se propuso a la consideración del soberano el pasaje del *Levítico*, que dice: «No usarás el cuerpo de la mujer de tu hermano, pues es el cuerpo mismo de tu hermano» (Lev. XVIII, 6), y este otro: «Si un hombre toma la mujer de su hermano, comete impureza: no tendrán hijos». Semejantes pasajes no podían menos de llenar de alegría al alma del rey, quien ya se preguntaba si nunca podría casarse con Ana, a menos de rogar al Papa, para hacerlo, ¡que le permitiera la bigamia! Con el *Levítico* en la mano, podía en adelante proclamar que la dispensa de Julio II era nula y, en consecuencia, lo era también su unión con Catalina. De hecho, si hubiera seguido leyendo un poco la *Biblia* hubiera visto que su caso, lejos de ser ilegal, era ejemplar, porque el *Deuteronomio* ordena al hermano del marido muerto sin hijos que se case con la viuda de aquél para darle descendencia: así, el patriarca Judá había ordenado a Onan, su segundo hijo —a pesar de su poco entusiasmo— a casarse con Thamar, la viuda de su hermano Her. Pero la utilidad principal de todas las citas ha sido mantener siempre toda clase de tesis. En el drama que ha consagrado a Enrique VIII, Shakespeare saca, elegantemente, la moraleja de todo este asunto: «Parece —dice el chambelán— que el matrimonio con la mujer de su hermano ha atormentado hace tiempo su conciencia. —¡Oh, no! —responde Suffolk—, es su conciencia la que está atormentada desde hace poco por otra dama.»

La ruta que se decidió seguir para llegar al término «del gran asunto del rey» fue la siguiente: en vez de pedir al Papa la anulación de la dispensa concedida por su predecesor, se le rogó que no se preocupara de la cuestión, que renunciara a ello, aun en caso de apelación, y que confiara todo el negocio en su legado Wolsey. Hábil era el golpe y bien escogido el momento. Un mes antes de que Enrique VIII entrara en la cámara de la reina para anunciarle su proyecto de ruptura, Clemente VII había visto a los lansquenetes del Condestable de Borbón saquear afrentosamente a Roma; él mismo había sido sitiado en el castillo de Sant'Angelo. Una tercera parte de Europa, minada por Lutero, parecía ir a sucumbir en el protestantismo. ¿Qué podía hacer el desgraciado Pontífice? Ceder a la voluntad de Enrique VIII, lo sabía bien, era violar la ley de la Iglesia. Mas, por otra parte, en el extremo peligro en que se hallaba, ¿podía enemistarse con uno de sus aliados? Se enredó entonces en un juego complicado, bastante «florentino», en el que trató de salvaguardar el dogma, sin lesionar sus intereses. Renunciaría, sí, a su jurisdicción suprema, pero a condición de que el cardenal Wolsey fuera asistido por un italiano, el cardenal Campeggio, en la instrucción del proceso. A este último le encomendó llevar las cosas con lentitud: el tiempo suficiente para que la pasión del rey languideciera. Hay, incluso, una singular historia, sobre la que nunca se ha hecho luz, de cierta bula que Campeggio llevaba en sus papeles, presta a salir en el instante oportuno, y que después

el Papa ordenó destruir, y que probablemente concedía al rey lo que deseaba. Nada hay claro en este asunto en que mezclaban sus intrigas el corazón y la política, y donde los principios y los intereses se ponen de acuerdo con frecuencia.

Campeggio se dio cuenta en seguida de que Enrique VIII estaba resuelto al divorcio. Él mismo era, indudablemente, leal al Papa, pero su mano izquierda, ignorante de lo que hacía su derecha, amontonaba subsidios reales y las rentas de un pingüe obispado inglés. Aceptó dar rodeos al caso. ¡Que la misma Catalina renunciara a la Corona! ¡Que se retirara a un convento e hiciera voto de castidad! Pero la valerosa española respondió a semejantes consejos negando rudamente el ceder. Se mantenía sola, o casi sola, ayudada por Chapuis, embajador de Carlos V, al que sólo podía ver a ocultas, y por el animoso obispo John Fisher: los demás dignatarios se escabullían a sus instancias: *indignatio principis mors est,* decía uno de ellos. Y aun cuando el proceso se abrió en mayo de 1529, Catalina se mantuvo firme. Con dignidad, elevó una enérgica protesta contra el ultraje que se le hacía y abandonó la sala anunciando que apelaría al Papa. Para entonces había cambiado el clima político; Clemente VII se había reconciliado con Carlos V y ya no había lugar a la publicación de la supuesta bula secreta, ni a sacrificar a la tía del emperador ni menos aún a desobedecer al dogma. Campeggio, forzado a zanjar el asunto, dio vacaciones al tribunal. Poco después se supo que Clemente VII anulaba la jurisdicción de los legados y revocaba todo el proceso a Roma. Podría sospecharse que en dicha decisión influía la política; pero, en realidad debe decirse más bien que la política no estorbaba para tomar la decisión.

Tal fracaso precipitó la desgracia del cardenal Wolsey. Bastante favorable a la separación entre el rey y Catalina, nunca se había mostrado partidario de Ana Bolena; hubiera preferido una nueva alianza política, con una princesa de Francia, por ejemplo. Separado del poder, creyó desarmar a su dueño cediéndole sus riquezas, y durante semanas los dos «prometidos» —según el eufemismo usado— contaron el botín. Relegado a su arzobispado de York, el astuto personaje siguió en sus intrigas, tramando nuevas combinaciones con el emperador y Francia, y haciendo correr el rumor de una cercana excomunión. Traicionado por su médico italiano, arrestado, fue conducido a Londres; la muerte (noviembre de 1530), que le sorprendió en el camino, le evitó sin duda la humillación de su poder. «Si hubiese servido a Dios con tanta diligencia como he hervido al rey —murmuró en su último instante—, no me habría abandonado en mi vejez».

Desaparecido el mayor partidario de una política contemporizadora, Enrique VIII se sintió más resuelto. Se apoyaría en adelante, contra el Papa, en el Parlamento, expresión de la nación inglesa. Desde 1516, Wolsey no había reunido las Cámaras más que una sola vez, para hacerles votar nuevos impuestos. ¿Podía durar semejante escándalo? Norfolk, convertido en primer ministro (junto a él, el sello del reino había sido confiado a Tomás Moro), fue invitado por el rey a convocar el Parlamento. Inspirados por la burguesía, los Comunes se mostraban francamente hostiles al clero. Y en los Lores, las protestas de algunos obispos y abades fueron ahogadas por los gritos de lealtad de quienes habían recibido entonces el título de Pares. Seguro de su instrumento, bastante astuto para proceder poco a poco y no violentar las cosas, el monarca podía pasar por alto las reticencias de la vieja nobleza, de los humanistas y del pueblo y no escuchar más que las voces audaces de sus nuevos consejeros.

Dos hombres fueron los agentes de esta política: Thomas Crammer, sacerdote infiel, se había casado con la sobrina del luterano alemán Osiander, por lo que había sido expulsado del *Christ College* de Cambridge. Sin respecto alguno por la disciplina eclesiástica, sugirió que se consultara sobre la validez del matrimonio a las principales universidades de la isla y del continente. Cambridge, Oxford, París, Orleáns, Angers, Toulouse, Ferrara y Pavía, debidamente prevenidas por embajadores de bolsas repletas de libras esterlinas,[1] opinaron que la dispensa

1. Todavía existe en el Museo Británico el expediente de esos regateos. Allí puede verse a los

de Julio II era nula, por abuso de poder, y que Enrique VIII no había tenido nunca el derecho de casarse con la mujer de su hermano; algunos añadieron, sin embargo: «a condición de que el primer matrimonio haya sido consumado», lo que precisamente negaba Catalina. Animado con tales respuestas, Enrique VIII escribió al Papa una amenazadora carta, acompañada de una petición firmada por los má silustres nombres de Inglaterra. La situación era extremadamente grave; avisado por el embajador Juan du Bellay, Francisco I hizo saber al Papa que el cisma era posible y aun probable, y que desde luego no era oportuno separar de la Iglesia a una nueva masa de cristianos. Pero, ¿podía Clemente VII permitir que impunemente se escarneciera su autoridad y la de los más altos principios? Tanto más cuanto que al mismo tiempo Carlos V acababa de ofrecerle un pacto que sería firmado más tarde en Barcelona, con vistas a restablecer a su familia, los Médicis, en Florencia... Prosiguió, pues, su política de prórrogas, limitándose a prohibir al rey cualquier otro matrimonio y a dar seguridades de que la úlitma decisión no sería tomada sino por él mismo.

Entonces entra en escena el segundo personaje decisivo del drama, un antiguo secretario de Wolsey, *Thomas Cromwell*, un advenedizo, hijo de un herrero, antiguo menestral de Francia en Italia. Dotado de maravilloso sentido práctico y absolutamente desprovisto de escrúpulos, este personaje con pequeños ojos de zorra y labios delgados tenía algo de mefistofélico y pretendía deducir del *Príncipe* de Maquiavelo sus reglas de conducta, convencido de que el cortesano debe esmerarse en satisfacer los caprichos de su amo (de hecho, Cromwell fue durante muchos años el proveedor de los placeres del rey) y que la última finalidad de todo es dar a la razón de Estado la apariencia de una virtud. La astucia, el engaño, la amenaza y el crimen parecían a semejante hombre medios legítimos desde el momento en que acrecentaban la autoridad de su Señor. Por lo que toca a la Iglesia, a sus ojos debía ser un instrumento en las manos reales, y el Estado podía legítimamente disponer de sus bienes.

Para reducir al clero a los caprichos del rey existía un medio muy sencillo: acusarlo de transgresión de las leyes, de violar, entre otras, el estatuto *Praemunire* de 1353, que prohibía el recurso a tribunales extranjeros. Así acusados, sintiendo sobre ellos la amenaza de confiscación de sus fortunas, los clérigos de las provincias de Cantorbery y York se reunieron en asambleas o *convocations* en 1531. Ofrecieron subsidios; pero el rey quería la sumisión. El 11 de febrero, la *convocation* del Sur aceptó la fórmula combinada por el arzobispo de Cantorbery, Warham: reconocía al rey como jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra; el heroico John Fisher obtuvo que se añadiera la frase: «tanto como lo permita la Ley de Cristo». Y el 18 de mayo, la *convocation* del Norte aceptaba las mismas disposiciones.

Los prelados, al votar la reserva de Fisher, habían liberado a sus conciencias y daban a entender que esperaban que la tormenta pasaría; ¿no negociaba Enrique VIII con Roma y no había declarado al nuncio que no intentaba atentar contra la autoridad del Papa «siempre que Su Santidad le tratara convenientemente»? Con más clarividencia, el enviado de Carlos V, Chapuis, notaba: «Lo que va en detrimento del Papa es que el clero ha sido obligado a aceptar al rey como jefe de la Iglesia, lo que, de hecho, es lo mismo que si el rey hubiera sido declarado papa de Inglaterra. Cierto es que el clero ha admitido esa declaración con la reserva de "en cuanto lo permita la Ley de Dios"; pero por lo que respecta al rey, es como si no se hubiese hecho ninguna reserva, porque nadie se atreverá en adelante a discutir al rey sobre la extensión de esa reserva».

Enrique aprovechó sus ventajas: el Parlamento suprimió las annatas, es decir, la entrega a la Curia de la renta anual de todos los beneficios conferidos por el Papa; por instigación de Cromwell, redactó una «súplica contra los Ordinarios», que reunía todos los agravios contra la jurisdicción espiritual. El 15 de mayo de 1532, la *convocation* de Cantorbery renunció a todo

teólogos discutir en proporción de su autoridad; algunos conventos menores fueron comprados por unas monedas.

poder legislativo y admitió que una comisión gubernativa examinara si los cánones de la Iglesia eran contrarios a las prerrogativas reales. Parecía abierto el camino hacia una sustracción de la obediencia romana: Tomás Moro dimitía el 18 de marzo de 1532; pero el 22 de agosto, para sustituir al fallecido Warham, el rey propuso que Crammer subiera a la silla primada de Cantorbery; ciego, o esperando tal vez que el rey no recurriera aún a lo irremediable, Clemente VII aceptó.

Sin embargo, la ruptura estaba cercana. Ya no era posible diferir la reglamentación del divorcio. *Nan Bullen*, convertida en Lady Rochfort, poseía en la corte el verdadero lugar de la reina, que se había recluido en una estancia separada de todo. «Ya no falta más que un sacerdote venga a bendecir el anillo» —burlaba furioso Chapuis—. Oportunamente, la amante había cedido a la pasión del rey; ahora estaba encinta; los astrólogos juraban que sería un niño. El 25 de enero de 1533, el rey se casó en secreto con Ana. El 5 de abril, el Parlamento prohibió la apelación a la Curia, para quien fuera irreformable el juicio que el dócil Crammer había dado el 23 de mayo, a pesar de las protestas de la reina Catalina. Cinco días después, el arzobispo proclamaba válida la unión del rey con su amante. Siguió una semana de espléndidas fiestas, tan caras al hermoso monarca: precedida de doscientas embarcaciones, entre salvas y fanfarrias, en la misma nave de la antigua reina, la nueva se dirigió a la Torre —exactamente igual como tres años después otra reina llegará a su vez mientras Ana espera en la prisión el golpe del verdugo...—. Fue coronada en junio, en Westminster; en septiembre dio a luz una hija, Isabel. Y el «acta de sucesión» que desechaba a María, hija de Catalina, decidió que la descendencia de Ana reinaría en Inglaterra.

Categórica, llegó la respuesta de Roma a semejante escándalo. Enrique VIII fue excomulgado el 11 de julio de 1533. En vano trataron de arreglar las cosas Francisco I, en la entrevista de Marsella, y Du Bellay. Con menos fundamento aún, el rey de Inglaterra dio a entender al Papa que apelaba al concilio: esa mecha ya estaba mojada. ¿Qué podía hacer el rebelde, apartado de la comunión católica? No le quedaba más que una solución, si no quería ver en entredicho a su autoridad: organizar una iglesia nacional, independiente del Papa, y sujeta a él mismo. Y eso es lo que hizo. Una serie de medidas, a lo largo del año 1534, puso en pie a la nueva organización. El *Acto de Supremacía* ordenó que el «rey fuera aceptado y considerado como único y supremo jefe sobre la tierra de la Iglesia de Inglaterra, y que a su Corona se le añadieran los poderes de examinar, reprimir, enderezar, reformar y enmendar cualquier falta, herejías, abusos, ofensas e irregularidades que hubieran de ser reformadas, bien por la autoridad legal, bien por la espiritual». Incidentalmente —pero no hay que olvidar este detalle— las sumas percibidas antes por Roma pasarían en adelante al fisco real. Los obispos serían nombrados por el rey; Thomas Cromwell era nombrado en enero de 1535 «Vicario general de asuntos religiosos». Habíase consumado el Cisma inglés. Más que en Alemania, más que en ningún otro lugar, el poder laico había confiscado en provecho propio la autoridad espiritual.

La resistencia: martirio de Santo Tomás Moro y de San Juan Fisher

Quedaba el obligar al pueblo inglés a aceptar el cambio de poderes. Se ordenó a todo el clero que predicara, durante muchos domingos, sobre la supremacía real. Dándose cuenta de la importancia adquirida por la imprenta como medio de propaganda, Enrique VIII hizo multiplicar libros y folletos; una edición expurgada del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, una adaptación del *Diálogo entre un clérigo y un caballero*, vieja máquina de guerra francesa que databa de las luchas de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, catálogos de documentos reunidos por Fox, tratados de Gadoner y de Sampson: había para todos los gustos. Cada uno de esos escritos proclamaba que se debía obediencia al rey en todos los aspectos: uno de esos

escritores llegó hasta citar como ejemplo al césaropapismo bizantino.

Toda esta propaganda produjo con mucha lentitud el fruto apetecido. La desconfianza popular se manifestaba en numerosos indicios. Las gentes aclamaban a Catalina cuando ésta aparecía en público. Nunca se había hablado tan bien del Papa como ahora que, de esa manera, se ofendía al rey. Circulaban profecías que anunciaban que Ana acabaría quemada viva; igualmente se predecía una próxima intervención «del buen emperador Carlos», para restablecer en sus derechos a «las fieles esposas». Pero no existía oposición organizada; en su gran mayoría, el clero calculaba mal el sentido de las cosas que se le exigían, e impresionado por el prestigio monárquico, cedía; muy pocos ingleses se negaron a prestar el juramento de fidelidad a las nuevas leyes del Estado; pero esa resistencia era aún excesiva a los ojos de Enrique VIII y a los de su espíritu malo Cromwell, y decidieron acabar con las oposiciones aisladas.

Comenzó entonces lo que el gran historiador del pueblo inglés, Green, ha llamado «el terror inglés, sólo comparable con la dictadura de Robespierre». Durante diez años, el patíbulo y la fuerza, firmemente establecidos, se constituirían en medios de gobierno. Ninguna clase social quedaría libre. Las primeras víctimas fueron escogidas entre los religiosos, que mostraron en conjunto más firmeza que el clero secular. A la cabeza, se colocó una extraña visionaria, la «Santa Hija de Kent», Isabel Barton, a la que se atribuían dones taumatúrgicos y de profecía, y a la que iban a visitar los más altos personajes, incluidos Wolsey, Fisher y Moro; culpable de haber fulminado contra «el impúdico rey» y anunciado su próxima caída, fue apresada, expuesta en la picota y ejecutada con sus supuestos cómplices, todos clérigos. Tocó después el turno a los franciscanos de la estrecha observancia: su más célebre predicador, William Peto, «nuevo Miqueas», se atrevió a condenar en presencia del rey «su matrimonio ilegítimo»; amenazado de ser metido en un saco y arrojado al Támesis, replicó: «Al cielo se va tan bien por el agua como por la tierra». Las siete casas de la Orden fueron cerradas, sus religiosos dispersos u obligados al exilio; y unos cincuenta perecieron en la prisión. Más terrible aún fue el trato infligido a los cartujos: cuando se les presentó el Acta de Supremacía, los religiosos se negaron claramente a jurar. La represión cayó atroz sobre ellos: tres de sus priores detenidos, fueron llevados a Londres, atados a cañizos arrastrados por caballos, y después los verdugos les tendieron sobre los tajos, les arrancaron el corazón y las entrañas, después de lo cual bañaron sus cabezas y miembros en alquitrán, para darles consistencia y los míseros restos fueron expuestos en la Torre, a las puertas de la ciudad.[1] Otros sacerdotes, más afortunados, fueron simplemente ahorcados o degollados, y numerosos fueron los que perecieron de hambre y de frío en las prisiones. De esta manera, el nuevo jefe de la iglesia establecía en sus dominios la ley de Cristo...

Tan tristes y vergonzosos sucesos soliviantaron algunos espíritus en Inglaterra. Pero sobre todo estaba reservado a dos altas figuras del humanismo el conmover la opinión de toda Europa con su sacrificio y el heroísmo de su resistencia. *John Fisher* (1469-1535) era sin duda alguna el más notable representante del pequeño y selecto grupo del episcopado inglés que ansiaba una Reforma interior de la Iglesia y, sin esperarla de fuera, ponía ya en práctica sus principios. «Su palacio episcopal de Rochester —se ha dicho— parecía un convento por la regularidad de la vida, y una universidad por su ciencia». Humanista refinado, restaurador de los estudios en Cambridge, apasionado por el griego —aprendido a los cuarenta y siete años— era al mismo tiempo un hombre de exquisito humor, cuya nobleza y gravedad se unían gustosamente a su gracia. Confesor de la reina Catalina, se puso en seguida frente a Ana Bolena, que lo detestaba. Arrestado por primera vez en 1530, por haber desaprobado la ley sobre los beneficios eclesiásticos, y la segunda en 1533, a causa de haber criticado públicamente el divorcio, gozaba sin embargo de tal prestigio que se vaciló

1. A los tres superiores cartujos se añadieron el padre Brigittin y el anciano y venerable cura Hale.

mucho antes de derrocarlo. El Acta de Supremacía precipitó su caída. Arrojado por tercera vez a la prisión, privado de la más pequeña comodidad —a pesar de sus ochenta años— se mantuvo firme, y negó el juramento. Tal vez Enrique VIII hubiera renunciado a castigarle de no haber intervenido el Papa Paulo III —sea por ignorancia de la tensión violenta entre el obispo y el rey, sea porque pensaba salvarlo con ello— creándole cardenal de la Iglesia. «No tendrá cabeza para sostener el capelo» —se burló el rey—. Llevado a un tribunal especial, Fisher fue condenado a muerte por alta traición, después de un simulacro de proceso que más tarde definiría Macaulay como «asesinato precedido de ciertas mojigangas». Hasta lo último, la actitud del gran anciano fue la de un mártir antiguo, vistiéndose para el suplicio como para un día de fiesta, y consolando a su aterrado servidor: sus últimas palabras fueron el versículo del salmo: *In te Domine speravi,* y puso su cabeza bajo el filo. Corrió la voz por Londres de que Ana Bolena se había hecho llevar la cabeza sangrante del santo obispo y había escupido en ella.

Tuvo lugar el suplicio de Fisher el 22 de junio de 1535. Dos semanas más tarde, el 6 de julio, subía al patíbulo otra gloria de Inglaterra: *Tomás Moro* (1478-1535). Por una coincidencia singular y providencial, era la víspera de la fiesta de la Traslación de las reliquias de Santo Tomás Becket, como él, londinense de la City, como él, antiguo Canciller del reino y, como él, mártir de la libertad de la Iglesia y del primado de la Sede Apostólica. Moro había llegado a Canciller al término de una carrera sorprendente por sus propios méritos: sucesivamente había sido abogado, diputado en los Comunes, segundo *sherif* de Londres, y, por su propio esfuerzo, progresó en el favor del rey, al que sabía versátil y pronto a contradecirse, considerando como deberes a los honores y como puras alegrías en Dios a las más pesadas cargas. Colocado en 1529 al frente de la justicia de su país, cargo inaudito para un laico y un plebeyo, nunca se hizo ilusiones sobre la consistencia de tanta fortuna. «Si mi cabeza —contestaba a su yerno que le felicitaba— valiera al rey una plaza fuerte en Francia, no duraría mucho sobre mis hombros». Conocía a su dueño y en la *King's great matter* había adivinado rápidamente el drama que se avecinaba.

Hombre escogido: uno de los santos más sencillos y humanos que hayan existido. Nada había en él de tieso, inflexible o moroso; sino la gozosa tranquilidad, la transparencia de un alma que, habiendo resueltamente optado por el cielo, podía ofrecer a la tierra una paz insuperable. Tal y como se le ve en los magníficos retratos de Holbein —el más hermoso está en los Ufficci, de Florencia— era como sus amigos le conocían, el rostro sonriente, los vivos ojos grises y azulados, los labios siempre prontos a la rápida respuesta. «Me haría bailar sobre la cuerda floja» —decía de él Erasmo—. Al mismo tiempo, poseía el espíritu más ordenado, la cabeza mejor organizada, al corriente de todas las investigaciones de su tiempo y apasionado por las ideas nuevas, el tipo cumplido del humanista, que llevaba su amor a las bellas letras hasta hacer de su hogar una especie de pequeña academia platónica donde sus hijos e hijas, sus yernos, amigos y parientes rivalizaban en la brillante erudición. Y, sosteniendo tan perfecto edificio, aparecían las más sólidas bases del carácter, la firmeza inalterable ante las tentaciones, los éxitos y las pruebas. Durante toda su vida había preparado en la meditación y el silencio la grandeza de su muerte. «El hombre es un prisionero, un condenado en capilla» —decía—; pero al mismo tiempo sonreía con la fe del verdadero creyente. Así fue este santo, al que se ama y gustaría imitar.

Su religión era en todo conforme a su carácter, tolerante para con los hombres, exenta de arrogancia, pero firme en los principios. El humanismo cristiano, en la línea de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Guillermo Budé y Erasmo, no ha llegado nunca a un ejemplo tan perfecto. Para él, la naturaleza humana, sobre la que no se hacía ilusiones, no estaba irremisiblemente perdida y pervertida, sino que, a condición de que la savia de la Gracia la vivificara, podía expandirse en el doble campo de la razón y de la caridad fraterna. Su libro —de rápida celebridad— *La Utopía,* publicado en 1516, expuso amablemente esa doctrina, evocando la

vida de una tierra imaginaria, en la que el rey sería elegido, los bienes comunes y el clero designado por los fieles: la ley sería el Evangelio. Semejante doctrina —si así puede llamarse a una teoría tan alejada de toda arbitrariedad— ¿rozaba con el reformismo luterano? Tal vez, y al principio, Moro, como Erasmo —amigo también del caballero humanista Von Hutten—, no había percibido sin gran alegría los grandes ruidos de Wittemberg. Pero, en seguida, los excesos del agustino le molestaron; en 1529 los condenaba en su *Diálogo sobre las herejías* una pequeña obra maestra de inspiración; después, en la *Súplica de las almas,* se colocó enfrente de la concepción luterana de los votos monásticos y de las indulgencias; contra el simpatizante del protestantismo, Tyndale, sostuvo una viva polémica, en la que demostró que el pretendido recurso a la doctrina primitiva era una añagaza y que la Tradición no era otra cosa que la adaptación a las formas combatientes de las sociedades de un mensaje único y fundamental.

Un hombre así era lo menos adecuado para entrar en el juego del rey y aceptar las personalísimas razones de Enrique VIII para desobedecer a la ley de la Iglesia. ¿No había pensado el rey —al hacerle Canciller— en confiscar así su autoridad intelectual? ¡Qué error! Sin embargo, a diferencia de Fisher, Moro no había roto inmediatamente con el rey. Mientras su propia conciencia no estuviera comprometida, guardaba silencio, desaprobando en privado el divorcio pero no deseando por nada mostrar en su actitud cualquier apariencia de traición al rey o de animar al pueblo a la revuelta. Pero cuando se impuso el escoger, cuando el «Acta de Sucesión», convertida en ley del Estado, obligó a todos los altos personajes de Inglaterra a hacerse cómplices del matrimonio ilegítimo, Tomás Moro, retirándose cuidadosamente, pretextó su mala salud para abandonar la Gran Cancillería, prefiriendo la tranquilidad de su hogar en Chelsea.

Por desgracia, vigilaban sus enemigos del clan Boleyn. Instado a prestar juramento al Acta de Sucesión, trató aún de escurrirse suavemente: pero los arqueros del rey vinieron a prenderle y, el 17 de abril de 1534, fue conducido a la Torre. Vivió en la prisión durante catorce meses, en medio de una elevación y una serenidad de la que dan la medida sus cartas y sus últimos escritos. Meditó la *Pasión del Señor* y redactó un tratado sobre la *Manera de sobrellevar la adversidad.* Cuando su esposa y su hija le preguntaban por qué no imitaba a tantos otros nobles y varones y se sometía al rey, volviendo así a sus queridos libros, respondía mostrando su calabozo: «¿No está también esta casa cercana al cielo?» Sus bienes fueron confiscados, y para pagar su alimentación, su mujer tuvo que vender sus trajes. ¡Qué extraordinario juicio hubo de tener este hombre para defender, casi sólo, contra el rey, el Parlamento, la mayoría del clero y su propia familia, no al pequeño soberano italiano de Roma, sino el principio mismo de la primacía de Pedro y de la Unidad de la Iglesia! A la hora de escoger, no había turbado a su alma ninguna vacilación. En vano el mismo Cromwell había venido a visitarle a la prisión, para invitarle a aceptar el Acta de Supremacía, y someterse. El 1.° de julio de 1535, en aquella misma sala de Westminster Hall, donde él había administrado justicia con tanta frecuencia, fue condenado a muerte.

Entonces, no teniendo ya nada que cuidar y no deseando parecer rebelde, Tomás Moro se levantó, sereno, ante aquel tribunal de venales cobardes, para decir por qué aceptaba la muerte. «Puesto que he sido condenado —¡y Dios sabe de qué manera!— deseo hablar libremente de vuestra ley, para tranquilidad de mi conciencia. Durante siete años he estudiado esta cuestión. Y en ninguna parte he leído, ni lo dice ningún doctor aprobado por la Iglesia, que un príncipe secular tenga derecho a ser el Jefe de la Iglesia». «¡Y qué! —exclamó el nuevo canciller Andley— ¿queréis que se os considere como más sabio y de mejor conciencia que todos los obispos y nobles del reino?» «Mylord, por cada obispo de vuestra opinión, yo tengo cien santos de la mía, y por vuestro Parlamento —y Dios sabe de qué especie— tengo los concilios generales desde hace mil años; y por un reino, tengo a Francia y a todos los reinos de la Cristiandad». «Vuestra malicia es ahora evidente» —cortó Norfolk—. »Lo que digo —replicó Moro— es necesa-

rio a mi conciencia y a la satisfacción de mi alma. Apelo al juicio de Dios que escruta los corazones de los hombres. La Iglesia es una e indivisible y vosotros no tenéis autoridad alguna para hacer una ley que rompa la unidad cristiana». Sólo el verdugo podía responder a semejantes palabras. Se le había dejado hablar. Con todo, Enrique VIII, benévolo, llevó su gracia hasta conmutar por la decapitación la pena fijada por el tribunal a los traidores: la horca y el descuartizamiento. Y la cabeza del «mejor de todos los ingleses», como dijo Reginald Pole, rodó bajo el hacha.

Las reacciones ante semejante asesinato jurídico fueron muy vivas en toda Europa. Tres semanas después del martirio circulaba por todas partes una de las últimas cartas del santo[1] traducida al francés, latín, español, alemán y holandés. El Papa habló de deponer a Enrique VIII, pero ni Francisco ni Carlos V consintieron tal golpe. En vano Reginald Pole, amigo de Fisher y Moro y como ellos adversario del Cisma, trató de provocar una intervención: el déspota se vengó de él enviando al patíbulo a su hermano Montague, a sus tíos y hasta a su anciana madre, la condesa de Salisbury. Nada valían las protestas contra el autócrata. Enrique VIII se limitó a escribir a los reyes extranjeros que había castigado a los traidores; y para testimoniar su celo religioso, hizo quemar a catorce anabaptistas. Pero, ¿qué pensaba en el fondo? Stapleton cuenta que, al saber la ejecución, en plena partida de dados, se levantó, pálido, dominado por irrisorios remordimientos. Lanzó una negra mirada a Ana Bolena: «¡Vos sois la responsable!» —gritó a la favorita—. La sangre de este nuevo Bautista caería sobre aquella Herodías: Un poco más tarde, con los días contados, también ella subiría al patíbulo.

1. John Fisher y Tomás Moro fueron canonizados en 1935 con otros 50 mártires víctimas de Enrique VIII.

La iglesia de Inglaterra en manos del rey

Ya estaba la iglesia de Inglaterra del todo separada de Roma y en manos del rey. Ahora era necesario que rindiera tal operación: había llegado el momento de conseguir aquello cuya perspectiva había sido seguramente —aunque todavía de un modo tácito— uno de los motivos de ruptura con el Papado, de la proclamación de la supremacía real y de la fácil aquiescencia de los Comunes: la secularización de los bienes monásticos. Podía criticarse a Lutero y su comparsa: pero el ejemplo de los príncipes luteranos era digno de imitarse. De golpe iba a desaparecer una institución cuyo carácter internacional se oponía del modo más evidente a la nacionalización de la Iglesia. La idea de disponer de los bienes de los conventos era antigua: en 1414, en plena guerra de Cien Años, los prioratos llamados «extranjeros», es decir, dependientes de casas situadas en el continente, fueron suprimidos, pero Enrique V había dotado con sus bienes a instituciones de caridad. De 1524 a 1528, abusando de sus poderes de legado, Wolsey disolvió veintinueve establecimientos. Tomás Cromwell, que abrigaba hacia los religiosos un odio a lo Maquiavelo, se encargó de la gran liquidación. Pero, fiel a la táctica enriqueña, procedió por etapas, apoyándose en decretos reformadores. Los comisarios reales comenzaron a visitar los conventos en 1535; indagaron las rentas, incitaron a los monjes que tenían menos de veinticinco años a abandonar sus hábitos, con el pretexto de que habían pronunciado demasiado jóvenes sus votos; tentaron a las religiosas con la fácil vida del siglo y desorganizaron la administración. En sus informes (referentes a menos de la mitad de las casas inglesas) insistieron especialmente en algunos ejemplos de inmoralidad.

En febrero de 1536, el Parlamento votó una ley que disolvía los pequeños monasterios cuyas rentas fueran inferiores a doscientas libras esterlinas, so pretexto de que en ellos se llevaba una vida licenciosa. La razón era sorprendente: ¿no debía insinuarse más la disipación precisamente en las casas grandes y ricas? Pero lo esencial era dislocar la posible resistencia de los

religiosos dando a los principales Abades que se sentaban entre los Lores la impresión de que a ellos no se les inquietaría. Así fueron clausuradas 327 casas en el primer año; cincuenta se rescataron; y las otras acrecentaron la hacienda real en 32.000 libras esterlinas de rentas anuales.

Viendo que las puertas de los conventos se cerraban y que los religiosos abandonaban el país, las provincias del Norte que habían sufrido pasivamente hasta entonces la política real, cuyas complicaciones escapaban a un pueblo rudo y pobre, pero de fe ardiente, se sublevaron. Allí los conventos poseían una gran parte de las tierras; los terratenientes no se quejaban de ello; por el contrario, después de la confiscación, muchos fueron despojados. La nobleza local apoyó el movimiento que se extendía al Licolnshire en octubre de 1536; el rey, a fuerza de promesas y halagos, logró imponerse; pero el fuego se reanimó en Yorkshire, Cumberland y Westmoreland; dirigidos por un hombre de ley, Robert Aske, marchando tras los pendones en que estaba escrito el Nombre de Jesús, cerca de 35.000 hombres se apoderaron de Hull y se dirigieron a Londres: se trataba —aseguraban— de «la peregrinación de gracia». Una delegación de los «peregrinos» fue recibida en Windsor por Enrique VIII que prometió reunir un nuevo Parlamento y que, amenazándoles con hacerles quemar por sus soldados, persuadió a los insurrectos que volvieran a sus casas. Pudo después, sin oposición, hacer morir a los jefes que se le habían confiado.

Tan inquietante alza de fiebre inclinó, sin duda, al Gobierno a precipitar la suerte de los quinientos monasterios que aún no habían sido atacados. No existió disposición de conjunto, pero cada superior fue conminado a poner su convento en manos del rey. La amenaza de procesos, la proposición de pensiones o de distinciones, hicieron su efecto en menos de tres años. Los abades de Reading, Colchester y Glastonbury, que se mantuvieron con firmeza, fueron ejecutados por atreverse a desobedecer al soberano; el convento de Waltham se rindió el último, el 23 de marzo de 1540.

Había sancionado el Parlamento el que la Corona tomara a su cargo las propiedades monásticas; pero jamás existió —entiéndase bien— una promesa de emplear esa fortuna en obras de asistencia, de instrucción o caridad. De hecho, todo lo que tenía un precio de mercancía fue vendido en barato: el tesoro reunió millón y medio de libras. Los edificios quedaron abandonados; los habitantes buscaban plomo, hierro, bronce y madera; las trabajadas sillas de coro ardieron en los atrios; dos tercios de las tierras, cuyo producto total no parece haber representado más de la décima parte de la renta nacional, contrariamente a ciertos alegatos, fueron distribuidos, mediante sumas irrisorias entre aquéllos a quienes la Corona tenía interés en atraerse: mercaderes, jurisconsultos, funcionarios. Los cortesanos tuvieron sus dones gratuitos: ¡Suffolk coleccionó treinta monasterios! Eran bastantes nuevos propietarios de tierras para afianzar el cisma. Sólo el último tercio de las posesiones eclesiásticas pasó a la Corona, al contrario de lo que había ocurrido en los principados alemanes. La gran masa del campesinado no recibió nada; los beneficiarios —tenderos, banqueros o nobles necesitados— sin apego al pasado rural, explotaron sus dominios con un espíritu meramente mercantil: fueron aumentados los alquileres, las tierras de labor convertidas en pastos, las parcelas, cercadas. Miles de desocupados vagaban por los caminos. Acentuáronse las diferencias sociales, y la pobreza creció de modo espantoso.

Con ocasión de la supresión de los monasterios, se llevó a cabo el ataque al culto de los santos y las peregrinaciones. Algunas imágenes veneradas por las masas fueron quemadas; la urna de Santo Tomás Becket, fundida; y las cenizas del santo dispersadas —¡un santo que se había atrevido a oponerse al rey!—. Preocupado con la selección de obispos afectos a su causa, Enrique VIII dio a partir de 1535 las sedes episcopales a personas ganadas por las ideas de la Reforma: Latimer fue obispo de Worcester; Shaxton, de Salisbury; Edward Foxe, de Hereford. Cromwell se encargó de hacer traducir la *Biblia* al inglés; pero el fraile agustino Miles Coverdale, escogido para aquella labor, era un antiguo colaborador de Tyndale y, aunque tomara la *Vul-*

gata como punto de partida, recurría en principio para determinar su traducción, a Lutero y a Bucero tanto como al texto griego o hebreo; finalmente, la *Biblia* inglesa, publicada con el nombre ficticio de Thomas Matthew, reunió la versión de Tyndale para el *Nuevo Testamento* y los primeros libros del *Antiguo,* y la de Coverdale para el resto.

No había duda alguna de que el rey trataba de permanecer en la ortodoxia católica; pero la Iglesia, de la que ahora era el dueño, sufría los contragolpes de su política, los apoyos que necesitaba en el interior y las alianzas que formó en el exterior. Desde enero de 1534 había entrado en contacto con los príncipes luteranos de Alemania; en 1535, Foxe y Heath visitaron a Martín Bucero en Estrasburgo, antes de dirigirse a los aliados de Smalkalda; pero los reformados exigían un acuerdo sobre el dogma antes de emprender una acción común. Melanchthon propuso los artículos de Wittemberg; Enrique VIII los rechazó, pero los diez artículos de la confesión de fe propuesta en 1536 por la Asamblea del clero inglés no mencionaban más que tres Sacramentos —Bautismo, Penitencia y Eucaristía—, sin hablar de los otro cuatro; en todo caso, se reconocía la presencia real, se mantenía el culto de los santos y las oraciones por los muertos, a condición de no dar lugar a abusos, y se silenciaba la predestinación y la justificación por la fe sola.

Las delegaciones alemanas que vinieron a Inglaterra en 1536 y 1538 no consiguieron modificar los principios doctrinales del rey. Vanamente le suplicó Melanchthon que fuera hasta el extremo en el camino de la Reforma. Por el contrario, después de las insurrecciones de Lincolnshire y Yorkshire, una comisión de obispos y teólogos, vigilada por el mismo Enrique, mantuvo formalmente los siete Sacramentos en la confesión de fe de 1537, llamada «Libro de los obispos». Como se apuntaban divergencias en el episcopado, entre tradicionalistas e innovadores, al rey le pareció bien, en 1539, hacer votar un «Acta para abolir la diversidad de opiniones», cuyos seis artículos se convirtieron para los heterodoxos en «el azote de seis cuerdas». Enrique no olvidaba que en sus tiempos había refutado a Lutero: mantenía la Transubstanciación, el celibato de los sacerdotes, la observancia del voto de castidad aun entre los religiosos expulsados de sus monasterios, las misas privadas y la confesión auricular; desechaba, en cambio, la comunión bajo dos especies. Quienes no observaban uno u otro de esos artículos, serían encarcelados, privados de sus bienes y llevados ante comisiones especiales. Crammer tuvo que enviar a su mujer a Alemania para no caer en desgracia. Shaxton y Latimer prefirieron dimitir. Tomás Cromwell, partidario de un entendimiento con los luteranos, hacía ahora casarse al rey con la protestante Ana de Cleves; pero la nueva reina decepcionó al rey: Cromwell fue acusado de esparcir errores sobre la Eucaristía, y el 29 de julio de 1540, sin que nadie le llorara, subía a su vez las gradas del patíbulo.

A los cincuenta años, Enrique VIII se había convertido en esa persona que contemplamos en el retrato de Holbein del castillo de Windsor; ese hombre enorme —su vientre tenía que ser sostenido por un cinturón de hierro— de rostro hinchado y rasgos grasientos, los dedos de morcilla rosada, con su túnica bordada en oro de mangas rasgadas y la capa púrpura guarnecida de armiño, recargado de pedrería, juega con su mano derecha con los guantes de hombre de mundo, mientras que la izquierda está ceñida a la empuñadura de su espada. Había desaparecido cuanto poseía de sensibilidad en su juventud, para dar paso a una fría crueldad, guiada por la sensualidad y el orgullo. Después de la frívola Ana, que había subido al suplicio entre las risas atroces de la multitud, cuatro esposas ocuparon sucesivamente el puesto aún caliente del lecho real: Juana Seymur, muerta cuando daba a luz un hijo, el futuro Eduardo VI; Ana de Cleves, la «gruesa mula flamenca», repudiada después de pocas semanas; Catalina Howard, a la que una acusación de adulterio tan poco fundada como la que había llevado al cadalso a Ana Bolena, la condujo por el mismo camino; sólo la viuda Catalina Parr, casada en 1543, sobreviviría a este Barba Azul coronado.

Cuanto más avanzaba, más se enorgullecía de ser el «Defensor de la fe». ¡La más estricta ortodoxia! Nada le desviaría. En marzo de 1543

escribió el prefacio de la *Necesaria doctrina e instrucción de todo cristiano*, que impuso como catecismo a toda su iglesia, y que era lo bastante buena para que, más tarde, en tiempos de María Tudor, el cardenal Polo la aceptara al menos provisionalmente. Un lord atestiguaba: «Ningún príncipe se ha mostrado más sabio, más instruido y más católico que el rey en este Parlamento». Las oraciones de la Misa eran recitadas en inglés, pero el libro de ceremonias mantenía la liturgia tradicional. Esteban Gardiner conducía con talento la controversia contra los reformados del continente.

Y, entretanto, la sangre corría y corría. ¿Por razones políticas o por cuestiones religiosas? No se sabe. *Beheaded* ¡decapitado!; la abrupta fórmula ponía fin a muchas existencias. Además de dos reinas «con sus cómplices», la lista negra de Enrique VIII contaba con dos cardenales, 18 obispos, 13 abades, 575 sacerdotes, 50 doctores y 12 lores, 20 barones y caballeros, 335 nobles, 124 burgueses y 110 mujeres de posición. Con monótona aplicación, la persecución hería tanto a los protestantes como a los católicos romanos. Foxe ha guardado memoria de los primeros en su *Libro de los Mártires:* en Calais, en Londres y Windsor, los que negaban la Presencia real ardían por orden del rey, excelente teólogo; la muerte más célebre fue la de Ana Askew, que, por haber respondido con insolencia a los pesquisidores, fue tan brutalmente torturada en el potro que hubo que conducirla en una silla a la hoguera. Y quienes rechazaban la supremacía real eran colgados en la horca con idéntico celo: «¡Dios bondadoso! —gritaba un extranjero—, ¡de qué modo vive este pueblo! Aquí se cuelga a los papistas y se quema a los antipapistas».

Una feliz excepción: el apaciguamiento del anabaptismo

De esta manera, la ruptura de la unidad cristiana en todos los rincones de Europa arrastraba violentas reacciones, cuya responsabilidad correspondía tanto a la política como a la religión. Pronto, la amplitud del movimiento reformista obligaría a todos los Estados a tomar posiciones de un modo categórico. Semejante proceso tuvo una excepción, la de una secta sin considerable importancia numérica, pero de actitud notabilísima.

Paradojas de la historia: esos reformados sin violencia, que en modo alguno buscaban imponer sus doctrinas por medios políticos, fueron herederos y descendientes de aquellos otros que, en tiempos de Martín Hoffmann, parecían ir a estremecer las bases de la sociedad, y de aquellos que, con Juan de Leyde, intentaron establecer la dictadura más rigurosa que jamás haya existido. Efectivamente, el *anabaptismo*, tras la sangrienta catástrofe en que se hundió «la república de los Santos» en 1535, cambió de carácter. Cuando los cadáveres de Juan de Leyde y sus cómplices acababan de ser desgarrados por los cuervos en las cajas de hierro o en el campanario de la catedral de Münster, donde se les había colgado, los seguidores de la doctrina del segundo bautismo renunciaron a imponer por la fuerza el anarquismo religioso, social y político que predicaban. Hubo aún algunos brotes de violencia, como la intentona de Juan van Geelen en Amsterdam o de Juan van Batenburg en Steewijk y en el Overijssel. Pero, en conjunto, allí donde perduró —porque en otros lugares, especialmente en Alemania y Suiza, se fundió en las iglesias del Estado luteranas o calvinistas—, el anabaptismo se hizo prudente y pacífico. Pequeñas comunidades anabaptistas siguieron viviendo en Hungría, Bohemia y Suecia, en un evangelismo casi comunista e inofensivo. Reclutados casi exclusivamente entre gentes humildes, artesanos, campesinos pobres y hombres de negocios modestos, esas iglesias no interesaban nada a los ambiciosos: ningún noble de elevada posición, ningún príncipe se adhirió a ellas o trató de imponer sus doctrinas en sus Estados.

Los Países Bajos conocieron el mayor desarrollo del anabaptismo. Primero, en Amsterdam, con *David Joris*, sucesor de Van Geelen, hombre de buenas costumbres e intenciones generosas, pero de brumosa inteligencia, llena de ideas apocalípticas. Después, en Frisia, donde un antiguo cura católico, *Menno Simons*, con su incan-

sable celo y sus cualidades de organizador, hizo del anabaptismo, por primera vez, un sistema coherente, bien adaptado a las aspiraciones religiosas y a las condiciones sociales de las gentes humildes a quienes se dirigía. Gracias a él ha sobrevivido hasta nuestros días su doctrina, y todavía se llama *mennonitas* a los anabaptistas de hoy. Hombre poco cultivado, de mediana inteligencia, era bueno, sinceramente piadoso y de una caridad profunda. Para él, lo esencial era la pacificación interior, la indiferencia para con todo cuidado temporal y la fraternidad universal. Sus dogmas eran simples: admitía el pecado original, pero no que fuera transmisible, lo que le llevaba a rechazar el bautismo de los niños y a no considerar válido más que el de los adultos; creía en la remisión de los pecados por los méritos de Cristo, negaba la justificación por la fe luterana, y profesaba que la única fe que salva es la que actúa con la caridad; la Iglesia, sociedad de los justos, debía elegir democráticamente a sus pastores, confirmados por la imposición de las manos; se veían obligados a sacar exclusivamente de la *Biblia* sus enseñanzas; no aceptaba más sacramento que el de la Cena. De las ideas excesivas de sus predecesores, Menno conservaba el anuncio del próximo fin del mundo (que aun hoy se halla en sus lejanos sucesores, los Adventistas del Séptimo día) y la negativa a obedecer a las leyes civiles de una sociedad a sus ojos pecadora y violadora de la Ley de Dios; por ejemplo, libraba a sus fieles de comparecer ante los tribunales, prestar juramento o servir como soldados y funcionarios. Pero su dulce anarquismo no arrastraría ninguna violencia: en las persecuciones, los mennonitas se dejaban martirizar sin defenderse, por su fe.

Los anabaptistas fueron perseguidos. El carácter antisocial de estas sectas inquietaba a los luteranos tanto como a los católicos. Carlos V dictó contra ellos las más severas medidas. De las 877 víctimas que figuran en los martirologios protestantes de los Países Bajos, 617 pertenecen al anabaptismo. En Lovaina, en Ruremonde, Maastricht, Lieja, Amberes y Brujas, las ejecuciones capitales fueron numerosas: se quemaba a los hombres y se enterraba vivas a las mujeres. Pero esto no impidió al mennonismo y demás sectas afines ganar terreno; en Lieja, hacia 1560, había unos 1.500 anabaptistas, y en Maastricht más de 1.000; en la Frisia vivían decenas de millares. Habíase establecido una organización que dividía a los Países Bajos en circunscripciones, a cuya cabeza había un obispo. Paciente y modestamente, este Cristianismo simplicísimo, de dogmas elementales, proseguiría su expansión. Lo encontraremos en Prusia, en el ducado de Holstem, en el sur de Rusia, en Inglaterra[1] y, pasando el Atlántico, llegará a América del Norte; países todos en los que todavía subsiste.

La ola calvinista reemplaza a la luterana

Hacia los años 1535-1540, cuando el luteranismo, convertido ya en potencia política, dominaba Alemania y se había impuesto en los Estados Escandinavos, y cuando Enrique VIII se había separado violentamente de la Iglesia romana, la situación no parecía demasiado buena para el catolicismo; pero, ¿lo era mejor para la Reforma, tal como la había soñado el fraile de Wittemberg? Iglesias separadas de Roma, pero dominadas por los príncipes, que Alemania y Escandinavia imponían la doctrina definida por los *Loci Communes* de Melanchthon; y en Inglaterra, bajo la dirección de un deplorable soberano —«un puerco, un nuevo Herodes» le llamaba Lutero—, pretendía seguir la tradicional ortodoxia; y allí donde no se ejercía el poder de los príncipes pululaban comunidades prontas a degenerar en otras tantas sectas: ¿a esto llevaba, entonces, el mensaje liberador de Lutero, que, ebrio de su hallazgo de la Verdad, lo había manifestado al mundo?

A veces daba suelta a su amargura, a su inquietud por el futuro, como en aquella profética conversación que tuvo en 1538 con su querido

1. Donde se mezcló más o menos a una secta de los «independientes», para dar lugar a los Baptistas, que se extendieron enormemente en los Estados Unidos, donde hoy son más de diez millones.

Maestro Felipe, donde manifestó el deseo de que para cortar «enormes escándalos», se reuniera un concilio que fijara un dogma y una disciplina. Pero precisamente la Iglesia católica iba a llevar a cabo ese esfuerzo unificador, prescindiendo de él y de los suyos, contra todas sus esperanzas. La ruptura se había consumado, había pasado ya la hora de los compromisos: Roma no admitiría ya de los reformados más que su entera sumisión. Las entrevistas de 1540 y 1541 en Haguenau, Worms y Ratisbona, entre partidarios de ambas confesiones, presididos por Carlos V, tropezaron en la cuestión de los sacramentos, la naturaleza de la Eucaristía y la autoridad de la Santa Sede. Paulo III aprobaba la constitución de la Compañía de Jesús y tomaba bajo su directa protección a esta fuerza de choque en los próximos contraataques. Juan Pedro Caraffa le instaba a restablecer la Inquisición romana, según el modelo de la que funcionaba en España. Y estaba a punto de reunirse en Trento el Concilio ecuménico que levantaría la catolicidad frente a la reforma. ¡Cuántos síntomas molestos!

La obra de Lutero concluyó juntamente con un éxito y un fracaso. Había dado el fraile agustino impulso a un formidable movimiento. Siguiendo su ejemplo, hombres, ciudades y Estados sacudieron las viejas tutelas religiosas. Sus seguidores extendieron la doctrina del maestro desde las bocas del Escalda hasta las del Vístula, del Báltico al Mediterráneo. La Iglesia romana había perdido en veinte años posiciones que desde hacía siglos detentaba. Pero Lutero no era capaz de mantener el incendio. Más flexible, Melanchthon se dedicó a balancear las fórmulas de una mediocre ortodoxia. Wittemberg no era un gran centro de estudios y menos aún un seminario de misioneros. Teóricamente abandonadas a sí mismas, y de hecho en manos de los príncipes, las almas «liberadas» corrían grandes riesgos y, junto con ellas, la misma esencia religiosa de la Reforma. Igualmente grave era el peligro en el aspecto intelectual; el luteranismo se había apartado totalmente de la corriente que fecundaba a la época; los humanistas lo rechazaban, a imitación de Erasmo, muerto en 1536, pero cuyo pensamiento favorable al «libre albedrío» mantenía toda su eficacia contra los partidarios del *servo arbitrio*.

Verdad es que no desfallecía el ardor de los reformadores: se multiplicaban, hablaban y escribían, prodigándose con una generosidad y abnegación digna de mejor causa. Sabemos lo que fue la correspondencia de Lutero, con sus casi 4.000 cartas. Pero igualmente se han conservado 1.200 de Zwinglio, 2.000 de Vadiano, apóstol de Saint-Gall, 7.500 de Melanchthon y hasta 12.000 de Bullinger, sucesor de Zwinglio en Zurich. ¡Qué vida tan febril describía precisamente Bullinger en una de sus cartas! «Estoy agotado por las frecuentes y difíciles predicaciones, a las que hay que añadir los cursos. Debo consagrar bastantes horas a este o aquel amigo, escribir al otro, aconsejar al de más allá, que ha venido expresamente para verme. Además, es mi deseo predicar a Cristo a todos los que están lejos, y explicar la Escritura a quienes detienen las dificultades. Por esto preparo mis Comentarios para la imprenta, otro abrumador peso. ¿Qué me queda entonces para comer, dormir y divertir honestamente el cuerpo y el espíritu?» Durante cuarenta y cinco años que hizo las mismas cosas, Bullinger se redujo a esta vida de forzado: ¡buen ejemplo de trabajo el de los grandes protestantes!

Y, sin embargo, tantos esfuerzos corrían el riesgo de ser vanos. Les faltaba lo que siempre ha constituido el éxito de las revoluciones: la seguridad de una fuerte doctrina, y la coherencia de una rigurosa organización. Bucero, el apóstol de Estrasburgo, lo había comprendido y en 1530 redactó una Confesión de fe que pudieran aceptar —pensaba— todos, y que en realidad firmaron cuatro ciudades[1]; después, en 1536, se adhirió a la «Concordia de Wittemberg» y formó el proyecto de una iglesia germánica separada del Papado. Pero los sacramentarios de Zurich y Basilea permanecieron ajenos a estos esfuerzos de unión: el mismo Lutero, preocupado sobre todo por la liberación individual, no se preocupaba de esas cosas. No podía ser salvado por un compromiso el protestantismo, en medio del doble peligro de esparcimiento y seculariza-

1. De donde su nombre de *Tetrapolitana*.

ción: precisaban una voluntad y una sangre nuevas. Algunos pensaron que la Reforma de Zwinglio podía representar ese papel: seducía por la lógica claridad de sus tesis. «Me contentaría con esta fe tan simple —comentaba Myconius—. Podría pasar la vida con ella; lo trascendente no es nada para nosotros». Pero el zwinglianismo estaba excesivamente falto de metafísica: ¿era algo más que un racionalismo religioso? «Zwinglio no sabe gran cosa de la santidad cristiana —decía Melanchthon—; sigue a los pelagianos, a los papistas y a los filósofos». Se necesitaba una religión coherente a la perfección, sólidamente establecida en sus bases, profundamente fervorosa y al mismo tiempo organizada con estricto rigor: pero una cosa así, ¿podía concebirse siquiera? En este punto se impuso la figura de Calvino.

¿Qué aporta entonces a la Europa protestante el genial picardo que, instalado como vencedor en Ginebra en 1541, va a hacer de esa ciudad una especie de arquetipo de la sociedad reformada? Aun aceptando el fondo común a todas las reformas —la única autoridad de la Escritura y el abandono de la Tradición, la justificación por la fe y la omnipotencia de la gracia, la negación del concepto católico de los Sacramentos, del culto de los Santos y de la Virgen, la condenación del celibato eclesiástico y de los votos religiosos—, Calvino, al dar a la Reforma tantos elementos nuevos (falsos o verdaderos), hizo que su huella quedara en ella de un modo indeleble. Su libro, la *Institución cristiana*, por su lógica y por su ímpetu, por su estilo, se presenta a los espíritus como una suma de pensamiento y un manual de la acción. Su concepción teológica de la total dependencia del hombre con respecto a Dios, la predestinación, forma a unos apóstoles cuya voluntad no podrá ser doblegada por nada, puesto que esa misma voluntad es precisamente el sello puesto por Dios en cada uno de ellos. La moral, cuyas bases había minado el luteranismo, consciente o inconscientemente, queda restablecida sobre fundamentos inquebrantables, puesto que la obra buena, sin constituir un medio para la salvación, queda proclamada como su prenda y señal. Rechazando el someter a su Iglesia al poder laico, el calvinismo decidió que toda la sociedad civil quedara en cierta manera embebida en la fe y vigilada por el poder religioso. Una organización firmísima, cuyo elemento central es el Consistorio, dirige a la comunidad de los fieles frente a todas las posibles usurpaciones del poder, y esa comunidad, en lugar de someter su destino a cualquier príncipe menos digno, elige libremente a sus pastores (por lo que el calvinismo incorpora el gran movimiento de individualismo que minaba al mundo de su tiempo). Aparente y formalmente, la nueva doctrina se separa casi tan violentamente como de Lutero, de los filósofos y humanistas, a los que tiene por escépticos y sospechosos; es el calvinismo —como tantas veces se ha escrito— el que ha obrado «el divorcio entre el Renacimiento y la Reforma»; pero, en lo profundo, y sin saberlo, ¿no sigue siendo su doctrina un humanismo, que quiere apoyarse en la razón, deseosa de pensar en Dios y no sólo de unirse a él por un ímpetu místico, y bien persuadida de que el conocimiento puede llevar al Altísimo? Por este extremo, en lugar de apartarse de la vida corriente de su tiempo, el calvinismo, aun a precio de ciertas confusiones y equívocos, participa de ella y procura sacar provecho; de esta forma integrará fácilmente las doctrinas más nuevas y modernas, tanto en política como en economía, haciendo coincidir las nacientes tendencias hacia la democracia y el capitalismo. Por último, negándose a dejarse encerrar en el estrecho cuadro, nacional y feudal, en que se había fosilizado el luteranismo alemán, el calvinismo se hace universalista —lo que también es humanista, a menos que se sea católico y romano—. Basta este resumen del esfuerzo de Calvino para medir la importancia de su papel histórico: es verdad que ha torcido el camino del protestantismo, pero también lo es que le ha apartado de mortales riesgos. Y ¡admira la obsesión de ese hombre en la fuerza de irradiación que va a poner al servicio de este conjunto doctrinal tan coherente y abundante! Ginebra, centro de formación de los misioneros reformados, con su célebre Academia; Ginebra, oficina de propaganda de las nuevas ideas, imponiéndose definitivamente a Wittemberg, hará el papel de capital europea de la Reforma, a partir de 1541.

La prestigiosa personalidad de Carlos V domina el siglo XVI. Pero a despecho de sus esfuerzos, en los que se mezclaba el rigor junto a la voluntad de conciliación, el discípulo de Erasmo no conseguirá salvaguardar la unidad católica de Europa. Pronto se retirará a un escondido monasterio en España a prepararse para morir, dedicado a la penitencia, la oración y la meditación.
Medalla de Leone Leoni. Biblioteca nacional. París.



En adelante, la ola calvinista supera a la luterana y en muchas ocasiones la sustituye; pero también, al agravar la oposición al catolicismo, acrecienta la trágica tensión y provoca sangrientas reacciones.

El drama se agudiza en Francia

El calvinismo penetró rápidamente en Francia, apenas formulado. La edición latina de la *Institución cristiana* fue conocida en los medios literarios desde el año de su publicación, 1536; pero fue sobre todo la edición francesa de 1541 la que se extendió por todos los ambientes en que interesaba esa clase de problemas. La prohibición y supresión de la obra por el Parlamento de París, al año siguiente, prueba hasta qué punto le concedían importancia las autoridades católicas; esas medidas dificultaron un poco la propaganda, pero no pudieron impedirla: tal vez la clandestinidad contribuyó incluso a hacerla más eficaz.

Ginebra, erigida por Calvino en centro vivo y modelo de la Reforma, ejerció una acción decisiva sobre los pequeños grupos, demasiado dispersos y distintos entre sí: bíblicos, evangélicos, fabristas, cristodinos, luteranos...; todos ellos constituían entonces el protestantismo francés. La forma calvinista de la Reforma se impuso a todos en menos de quince años y el nombre de «calvinistas» prevaleció en todas partes. En adelante, los perseguidos de Francia pedirían refugio a Ginebra. A Ginebra se dirigirían los mercaderes de todas partes y especies, vendedores del piadoso contrabando y misioneros fanáticos, formados por la Academia. El Ródano, hasta entonces arteria de negocios, repartía ahora por sus riberas esta mercancía de nuevo género, llevándola hasta los Alpes y los Cevenes y depositándola en los puertos de sus orillas; después, por Nimes y el Albigeois, la forma ginebrina de la herejía llegó a todo el Mediodía, volvióse en seguida hacia el Norte, por Burdeos, Angulema, el Poitou y la Saintonge. Casi podría seguirse en el mapa el avance de esta oleada insidiosa.

Tal penetración en Francia de la forma más estricta y dura de la Reforma protestante, coincidió con un recrudecimiento de la política real. Recordemos que hasta 1535 había presidido esa política una indulgencia ambigua y vagamente inquieta. Después del asunto de los Pasquines, la situación había cambiado del todo. Todavía una vez, el 16 de julio de 1535, esperando arreglar las cosas y asustado por la violencia de la reacción católica, Francisco I había acordado una amnistía general por el edicto de Coucy: pero esa sería la última medida clemente antes de mucho tiempo. El rey desconfiaba de la herejía —a la que deseaba ayudar aun en las tierras de Carlos V o en Ginebra contra el duque de Saboya—, considerándola como causa de debilidad de sus propios dominios. Si había leído la carta que le dirigó Calvino como dedicatoria de su *Institución cristiana*, no le persuadió la necesidad de abandonar «la Misa, el purgatorio, las peregrinaciones y otras supercherías». Habíase dedicado él mismo a moderar a ciertos obispos que —escribía— «no eran bastante diligentes en proveer a los grandes asuntos que concernían al honor de Dios». ¿Tenía noticias sobre los progresos de la herejía en Francia? ¿Habíanle persuadido los legistas de sus consejos que sólo la fórmula «una Fe, una Ley, un Rey» podía asegurar la solidez del Estado? El hecho es que, firmada en 1538 con el Emperador la tregua de Niza por diez años, Francisco se entregó inequívocamente a una política de represión. Anudábase entonces el drama que iba a desarrollar sus episodios en Francia durante sesenta años. Rápidamente fueron tomadas las posiciones de los protagonistas de esta larga tragedia, que dividió al país en tres campos. De una parte, los reformados, cada vez más inflexibles y organizados por Calvino, a los que, según la regla ordinaria, reforzarían las persecuciones en su resolución y en su fanatismo. De otra parte, los partidarios del rigor, dirigidos por el Parlamento y la Sorbona, con una parte del episcopado, convencido de que la indulgencia era debilidad —los cardenales de Lorena y Tournon, por ejemplo— y hombres de estado, llenos de absolutismo y de política romana, como el grupo de los Guisa y el condestable de Montmorency. Entre los dos

había un tercer partido, formado por los moderados, intelectuales, magistrados y numerosos obispos —entre los que hay que admirar la noble figura del *cardenal Sadolet*— partidarios de la pacificación de los espíritus y la conciliación general. Personalmente, Francisco I hubiera simpatizado con este tercer grupo: si condenaba a los herejes, desconfiaba igualmente de los violentos de la derecha, a los que llamaba «tenebrosos»; pero la situación había llegado a tal extremo que la mansedumbre real era inadmisible. Todavía no había sonado la hora de la gran política de tolerancia, de la que se gloriará Enrique IV: el juego había derivado a cauces por los que correría mucha sangre.

El edicto de Coucy fue anulado en diciembre de 1538. Dieciocho meses más tarde, el edicto de Fontainebleau establecía una regular legislación contra los herejes: se dio orden a los procuradores de perseguirlos, aunque fueran sacerdotes. Todos los hombres de justicia se sintieron invitados «bajo pena de graves sanciones» a participar en la represión y esta intromisión de los laicos en la lucha contra la herejía provocó aun la protesta del clero. La Sorbona estableció un *formulario de la fe*, que debían firmar todos los doctores y bachilleres, y al poco tiempo publicóse un índice de libros condenados, en los que figuraban Lutero, Melanchthon, Calvino, Dolet y Marot. La ronda pasó por las calles de París, ordenando a toque de trompeta que todo poseedor de esas obras las entregara al ofical del Parlamento; el librero Antonio le Noël hubo de pedir perdón en el atrio de Notre Dame por haber vendido la *Institución cristiana*, y un ejemplar de esta obra fue quemado por el verdugo: nadie se atrevería a editar este libro en Francia antes de 1562. La oleada de represiones invadía las provincias, de Langres a La Rochelle, de Picardía a Provenza, con los excesos acostumbrados en tal clase de operaciones: en Orleáns, el consejero-pesquisidor llegó, en su celo, a arrestar al Oficial y al Teólogo del obispado.

Fustigada por los golpes, la propaganda reformista se hizo más activa y violenta. Los mercaderes clandestinos, venidos de Estrasburgo y Suiza, se multiplicaron; sus negocios prosperaban; crecía la agitación en las Universidades: en Toulouse reuníanse los estudiantes para leer la *Biblia* y los escritos condenados; en Montpellier representaron una «moralidad» claramente anticatólica. Circulaban obras de polémica, de las que la más graciosa era la *Confesión de Noël Beda*, escrita por Marcourt (autor de los Pasquines de 1535) y en la que imaginaba al fogoso teólogo, desterrado por el rey, que confesaba sus pecados y errores y se adhería por último a la nueva fe. Innumerables eran también los tratados edificantes, de inspiración reformada, que pasaban de mano en mano. Por doquier se tomaba partido en pro o en contra de las ideas subversivas, siempre con violencia: de las diatribas se pasaba en seguida a los golpes. En muchos lugares, jóvenes reformados pegaban a las religiosas y a las jóvenes piadosas. En Burdeos, en 1545, «las mujeres devotas, para no ser injuriadas o molestadas, veíanse constreñidas a hacer decir las misas en el convento de los franciscanos o en otros lugares secretos, y llevar bajo las faldas los cirios que tenían costumbre de ofrecer». Por todas partes los manifestantes turbaban los sermones, y a veces, de noche, algunos energúmenos despedazaban, en las fachadas de las iglesias y en los nichos de las calles, las estatuas de la Virgen y de los santos, tan veneradas por el pueblo fiel. Este estúpido afán iconoclasta contribuyó no poco a provocar las más severas medidas. La fermentación religosa llevaba a la anarquía: los poderes públicos iban a actuar con más energía.

Los años 1545-1547, últimos del reinado de Francisco I, se caracterizaron por violentos actos de represión. ¿No acababa de firmarse en 1544 la paz de Crepy con el Emperador, que, por su parte, procuraba abatir a los luteranos alemanes? ¿No se habían puesto de acuerdo ambos soberanos católicos para llevar a cabo una acción común? El más penoso episodio ocurrió en Meaux, donde ya había habido ejecuciones unos veinte años antes; el hermano de una de las víctimas de 1524, Pierre le Clerc, elegido pastor, había organizado una pequeña iglesia protestante con unos cincuenta miembros, que progresaba rápidamente. Sorprendidos por la policía el 8 de septiembre de 1546, cuando celebraban la Cena a la manera calvinista, casi todos los

miembros fueron detenidos, llevados a París en carretas y juzgados del modo más expeditivo. Condenados a muerte, los catorce más importantes fueron vueltos a Meaux, un mes más tarde, para ser ejecutados: por miedo a que alguno de ellos hablara, antes de ser quemados, se les arrancó la lengua. Un terrible capítulo se unía así al *Libro de los Mártires* protestantes, que había de escribir Crespin.

La represión no hirió solamente a los pequeños círculos reformados, en los que se mezclaban luteranos, antiguos fabristas, zwinglianos y calvinistas. Desencadenada la pesada máquina gubernamental, se abatió sobre quienes apenas se distinguían de los protestantes. Así perecieron los valdenses de la Alta Provenza, en circunstancias tan dolorosas que, durante mucho tiempo, dejarían un recuerdo de horror en el país. Descendientes de los antiguos herejes medievales, hijos lejanos de Pedro Valdo, se habían refugiado en los valles alpinos, donde sobrevivían austeros y apacibles, inofensivos del todo. Sin embargo, penetrando en ellos la propaganda protestante, les indujo a salir de su actitud tranquila: también entre ellos hubo roturas de imágenes y profanaciones. A partir de 1540 reaccionó el Parlamento de Aix y condenó a muerte a diez notables valdenses, aunque el obispo —que no era otro que Sadolet— se oponía a la ejecución; en una carta dirigida a Roma, uno de los más generosos textos de la época, se mostraba indignado por el empleo de la fuerza contra los herejes: «No es el terror ni los suplicios, sino la sola verdad, la extrema mansedumbre, lo que les hará desechar sus errores, no sólo de palabra, sino de corazón. Soy el pastor de estos pueblos, no un mercenario. Como nadie estoy conmovido de indignación contra los malvados, pero más aún de compasión hacia los desgraciados». Pero, ¡ay!, tan bellas y cristianas palabras no podían ser entendidas en una época tan ruda. Cinco años después, los valdenses entraban en relación con Ginebra y, volviendo a su furor iconoclasta, dieron lugar a que el primer presidente del Parlamento de Aix, el barón d'Oppède, aprovechando la ausencia del prelado, entonces en Roma, consiguiera del rey la autorización para nuevas persecuciones. Fue una verdadera carnicería. Las bandas del barón Paulin de la Garde, que atravesaban la Provenza hacia el Piamonte, lanzadas sobre una veintena de desgraciados poblados, se entregaron en ellos a los desmanes acostumbrados por la soldadesca: Merindol y Cabrières fueron casi del todo destruidos y los prisioneros varones enviados a galeras.

Al grito de horror lanzado por su hermana Margarita, Francisco I se mostró conmovido e hizo abrir una encuesta que debía condenar a algunos responsables. Pero al menos ochocientos cadáveres constituían el doloroso cuadro de esta primera gran operación militar, que anunciaba las de las guerras de religión.

Todavía en un extremo distinto, la represión de Francisco I tuvo una conocida víctima, *Etienne Dolet*, el escéptico humanista, impresor lyonés cuyos libros esparcían por toda Francia las ideas subversivas. Aprovechándose de la fermentación protestante, multiplicó las publicaciones, tomando textos a Marot o Rabelais, sin derecho ni vergüenza, reeditando la traducción de los *Salmos* de Calvino y una *Biblia* en lengua vulgar. Denunciado por rivales del gremio, arrestado la primera vez, Dolet escapó a la hoguera gracias a las altas protecciones con que contaba, pero cometió la locura de intentar la venta fraudulenta de obras que se había comprometido a destruir. Arrestado de nuevo, fue conducido a París, donde esperó dos años a ser quemado vivo en la plaza Maubert, aunque, según parece, la proximidad de la muerte le condujo a mejores sentimientos.

El suplicio de Dolet, la matanza de los valdenses, la destrucción de la iglesia protestante de Meaux y, en fin, la publicación del Indice general de libros prohibidos, eran otras tantas señales, en el momento en que se acababa el reinado de Francisco I, de cuán resueltos estaban en las altas esferas a castigar severamente a los rebeldes. Y aunque, en conjunto, las medidas represivas habían resultado poco eficaces contra la propaganda protestante, aclararon con viva luz la situación. Nos damos cuenta de ello al considerar la actitud de los intelectuales. Algunos se adhirieron francamente a la Reforma: el jurista Hoffman, Ambrosio Pare, Ramus,

Jean Goujon... Pero todos los que vacilaban, quienes habían jugado con las nuevas ideas, sin internarse en ellas demasiado, volvieron los ojos hacia aguas más tranquilas. Rabelais, hasta entonces en una continua coquetería con el protestantismo —y por ello muchas veces sospechoso—, se apresuró a dar seguridades al orden establecido; en adelante, cuando reeditara sus primeros libros, atenuaría los ataques contra la Sorbona y los teólogos, y en el *Libro Cuarto* —el mismo en que bajamente se burlaba de los «papímanos»— atacaría con crueles flechas a los «Demoníacos Calvinos, impostores de Ginebra». Por su parte, el pontífice ginebrino le asignaba un buen lugar en su *Tratado de los escándalos*. Marot, por su parte, que había rozado tanto con los medios reformistas, y del que tantas traducciones habían sido condenadas, felicísimo por haber conseguido escapar dos veces al «infierno», se apresuró a afirmar, en hermosos versos, que no era ni de cerca ni de lejos protestante, y volvería humildemente al seno de la Iglesia Católica. Decididamente, había pasado la hora de las prórrogas.

Fue esto bien notorio cuando el 31 de marzo de 1547 subió al trono de Francia Enrique II (1547-1559). Hombre de espíritu estrecho, enemigo de toda innovación, celoso de su autoridad, se rodeó de una pequeña corte que se envanecía de intransigencia doctrinal —hoy diríamos integrismo—: su antigua dueña, Diana de Poitiers, más entera con respecto al dogma que a la moral; Anne de Montmorency, fría para con el difunto rey; y, sobre todo, los *Guisas*, los famosos «príncipes loreneses» que durante años ocuparían el primer plano de la escena. En la consagración, el Cardenal Carlos de Lorena —un Guisa— osó decir al rey: «Obra de tal suerte que la posteridad diga de ti: si Enrique, Rey de Francia, no hubiese reinado, la Iglesia romana hubiera sucumbido». Y el rey respondió: «Lo haré así».

A partir de octubre de 1547 fue creada una Cámara criminal especial para juzgar a los herejes: pronto se la llamó la «Cámara Ardiente». Dos años después, un segundo edicto ordenaba la estrecha colaboración entre los jueces eclesiásticos y laicos, concediendo a los Tribunales civiles el derecho de juzgar en su jurisdicción todos los casos de herejía en que mediara escándalo público. Innumerables sospechosos fueron conducidos ante tales magistraturas: sólo la Cámara Ardiente de París, de diciembre de 1547 a enero de 1550, dictó 550 sentencias. ¿Creía el rey suficiente este aviso? Siguió enviando a los herejes ante los jueces eclesiásticos que no condenaban al fuego; pero pronto, dándose cuenta de que la propaganda calvinista continuaba cada vez más violenta, firmó el 27 de junio de 1551 el *edicto de Chateaubriant*, que coordinaba todas las anteriores medidas, prohibiendo la publicación y comercio de libros prohibidos, exigiendo de todo candidato a cargos públicos un certificado de ortodoxia y llegando a decidir que cualquier sentencia en materia de herejía sería inapelable, lo que en verdad resultaba exorbitante. El edicto de Compiègne, en 1557, confirmó y agravó aún más tan rigurosas ordenanzas. Se comprende el espanto de Calvino ante medidas terribles que negaban a los protestantes las garantías legales concedidas aún a los envenenadores y falsarios.[1] Que él y su propaganda hubiesen sido en gran parte origen de semejantes decisiones, lo proclamaba abiertamente el edicto de Chateaubriant: en él se nombraba más de diez veces a Ginebra, y se especificaba que los refugiados herejes de Ginebra verían sus bienes confiscados y que sus parientes y amigos —si aceptaban encargarse de esos bienes— serían tratados como cómplices. Todo lo cual prueba

1. No debe olvidarse que lo mismo ocurría en el campo contrario. Por lo demás el espectáculo dado por los hombres de nuestro siglo que han atormentado a sus semejantes en checas, campos de concentración y cárceles, en aras de ideas de raza o de meras diferencias de partido político, no nos autoriza a juzgar a los hombres del siglo XVI que —en cualquiera de los dos bandos— veían en la Fe un problema muchas veces ligado con lo más íntimo de la unidad nacional. A este respecto, el caso de España, donde una guerra de Reconquista de ocho siglos había casi identificado problemas religiosos con los nacionales, es verdaderamente típico. No mitigamos con ello la culpa que haya habido por parte de los indeficientes fanáticos (toda causa los tiene), pero creemos que antes de mirar la mota en el ojo ajeno... *(Nota del Traductor.)*

bastante la importancia lograda por el calvinismo en el protestantismo francés.

Francia conoció por entonces años de verdadero terror antiprotestante. El oficio de librero o impresor se había hecho poco menos que impracticable en todo el reino. Robert Etienne pidió asilo en Ginebra. Ardían las hogueras en todos los ángulos del país y el suplicio de los herejes iba con frecuencia acompañado de tormentos atroces: si no se avenían a no hablar en público (en cuyo caso se les estrangulaba antes de quemarlos), se les cortaba o arrancaba la lengua; en algunos lugares se inventó el colgarlos de una cadena que se deslizaba en una polea y se les subía y bajaba para quemarlos más lentamente.

Hay que reconocer que, frente a tan terribles medidas, los reformados franceses dieron casi siempre prueba de un ánimo fuerte: las abjuraciones fueron poco numerosas. «Perseguidos sin piedad —escribe el cardenal Baudrillart—, sufrieron con invencible constancia horribles suplicios, semejantes a los que el decadente paganismo había impuesto a los discípulos del Crucificado». Una extraordinaria exaltación, atizada por los escritos y mensajes de Ginebra, sostenía a aquellas almas. Infelices gentes morían contentas, en la esperanza de ganar la salvación por su sacrificio. Uno de esos condenados, la mañana de su ejecución, mostraba el cielo de amanecida, exclamando que pronto, «elevado por encima de todas las cosas», vería un espectáculo más admirable aún. Y de las hogueras brotaban con frecuencia los versículos del salmo, tal como se cantaba en las nuevas iglesias:

Aunque mi cuerpo muera,
no morirá mi alma.

Hay que recordar aquí la profunda observación de San Agustín de que no es el sufrimiento, sino la causa lo que hace al mártir: *causa non poena martyrum facit.*

Hubo mártires (es decir: testigos) de la herejía como los hubo entre los primeros cristianos. «Su sangre —añade Baudrillart— dio nuevos hijos a la Reforma y confirmó en el error a quienes una conducta más blanda hubiera devuelto a la Iglesia; la hoguera fue la seducción que retuvo y arrastró a las almas más elevadas y a las más generosas conciencias». Lo mismo opinaba Bossuet. Y, parafraseando la célebre frase de Tertuliano, Agrippa d'Aubigné escribiría:

Las cenizas de los quemados son preciosas semi-
[llas...
Toda la sangre que los reyes derraman a to-
[rrentes,
tórnase en dulce lluvia y en fontanas de agua...

De hecho, los resultados de esta persecución fueron mediocres. «Es extraño que, quemando casi una persona por semana, no se llegue a extinguir el fuego del incendio», escribía el embajador de Venecia, Tiépolo. Por doquier, los informes de la policía mostraban a la herejía en pleno progreso: en La Rochelle lo mismo que en Orleáns, en Bourges como en Grenoble. Tal proliferación de las comunidades protestantes escapa casi totalmente a las miradas del historiador, por la escasez de documentos. Apenas se distingue con alguna precisión la vida de la primera iglesia calvinista de París, sus conmemoraciones nocturnas de la Cena, en fechas irregulares, sus cambios de local, sus palabras a media voz, sus fugas del local, por ventanas y subterráneos, a la menor alarma: sin duda lo mismo sucedía a las demás. Pero el resultado es cierto. Tal vez a finales del reinado de Enrique II, los grupos calvinistas no estaban ausentes más que de una parte del Norte y de la mitad occidental de Bretaña. Aquí, como en Normandía, en Brie o en el Vivarais, los obispos, sin quererlo, habían preparado el terreno al evangelismo calvinista; en otros sitios, como en Saintonge, un señor poderoso —como Antoine de Pons, que había conocido a Calvino en Ferrara— hacía de sus tierras un centro de difusión de sus doctrinas; aquí y allá, una universidad, un colegio, los impresores y libreros, al acecho de novedades, esparcían las primeras semillas. Y todavía, en otras partes, quedaba la tradición valdense de los Alpes o el libérrimo humanismo de Margarita de Navarra, y la acción de los propagandistas enviados por Ginebra que, por doquier, extendían su trabajo.

¿Pueden darse indicaciones concretas, cifras, sobre este progreso? El Primer Presidente del Parlamento de París, Lizet, escribía al Condestable de Montmorency: «La enfermedad ha avanzado tanto en este reino y está tan arraigada en muchos lugares, que es imposible extirparla sin nuevos remedios». Y el cardenal de Lorena, exagerando sin duda por las necesidades de su causa, exclamaba que los dos tercios de Francia se habían pasado a la herejía. El pastor Macar, enfático, escribía a Calvino: «En todas las partes del reino se ha encendido el fuego y no bastará para apagarlo toda el agua del mar». De hecho, los cálculos más precisos permiten concluir que alrededor de la sexta parte de la población francesa estaba tocada por la Reforma: entre dos y tres millones de personas.

Tal era, hacia 1557, el resultado de la ola calvinista. Pero a ese resultado material —la expansión de la Reforma— se unía otro: la profunda modificación de las comunidades. La acción organizadora del genial lógico de Ginebra se hacía sentir por todas partes. Su traducción de la *Biblia* había substituido a la de Lefèvre d'Etaples; y aun prohibida, su *Institución cristiana* llegaba a todos los rincones. Pronto, Teodoro de Beza no dará abasto a enviar pastores a las iglesias francesas que los reclaman. Se llamaba «iglesias edificadas» a las comunidades bien organizadas a imitación de Ginebra: unas 34 en 1555 y, probablemente, 72 en 1559. «Durante los años 1555-1556 y siguientes —escribe Crespin en su *Libro de los Mártires*— la parcela del Señor comenzó a ordenarse». París, Meaux, Poitiers en 1555, Bourges, Issoudun, Blois, Tours en 1556, Orleáns, Sens, Dieppe, Rouen en 1557, La Rochelle, Saintes, Cognac, Toulouse en 1558 y Chartres, Castellane, Evreux, Viré en 1559: el movimiento se hacía irresistible. Y existían también las «iglesias plantadas», es decir, no organizadas aún, pero no menos fervorosas. No cedía a un exceso de entusiasmo Coligny cuando, en 1561, nombraba a 2.150 comunidades calvinistas en Francia. Rouen aseguraba contar con 10.000 reformados: tales cifras bastan a hacernos comprender por qué los Poderes públicos iban a acentuar todavía los medios represivos, para oponerse a un innegable peligro.

La Inglaterra de Eduardo VI pasa al calvinismo

Si, tras una aparente vacilación durante la primera parte del reinado de Francisco I —que parecía desear la victoria del humanismo y de una Reforma moderada de la Iglesia—, los Valois se habían inclinado a una política de represión (no del todo fructuosa), la Inglaterra de los Tudor, sustraída a la observancia romana, evolucionó rápidamente hacia la adopción del calvinismo. A Enrique VIII, muerto el 28 de enero de 1547, sucedió el hijo tenido de Juana Seymour, *Eduardo VI* (1547-1553). Se trataba de un muchachuelo de 16 años; su padre había previsto un Consejo de Regencia, pero casi inmediatamente, la influencia principal fue la del tío materno del rey niño, Eduardo Seymour, conde de Hertford y después duque de *Somerset*, que se hizo dar el título de «Protector». Hombre de gobierno experto y hábil —aún no desdeñando las ventajas del poder—, se dio cuenta de que la política de violencia estaba llena de riesgos y optó por las soluciones moderadas. Dos preocupaciones le guiaron tanto en materia religiosa como en las demás. Primero, contentar a la nobleza, enriquecida por la expoliación de los monasterios, y que temía que un acercamiento al Papado la obligara al abandono de sus recientes adquisiciones: esta preocupación le llevaba evidentemente a hacer más profunda la fosa que Enrique VIII había cavado entre Roma y la iglesia anglicana. Y, por otra parte, le era difícil mantenerse sordo a los consejos de quienes —cada vez más numerosos— deseaban la adopción de la Reforma, entre los que figuraba, en primera línea, Crammer, Arzobispo de Cantorbery, que tradujo al inglés, en 1548, el catecismo de Lutero. Había además en todo el reino un buen número de refugiados protestantes, cuya influencia no era poca: el italiano Vermigli, más conocido con el nombre de Pedro Mártir, antiguo fraile agustino, casado; sus compatriotas Tremellio y Ochino, ex capuchino, y, sobre todo, Martín Bucero, a quien Carlos V había expulsado de Estrasburgo por haberse mostrado hostil al «Interím», y que pasaría en Inglaterra los últimos años de su vida. Bien provistos de preben-

das y de cátedras —Pedro Mártir enseñaba en Oxford y Bucero recibía una subvención—, todos estos emigrados consideraban al Protector como un amigo. Calvino mismo le dedicó el *Comentario a la Primera Epístola a Timoteo* y le escribió una carta, de notable lucidez, en la que le explicaba que si no daba a su pueblo una fe y una disciplina religiosa, lo vería sucumbir en la anarquía. Somerset entendió la lección.

Las primeras medidas tomadas por el nuevo dueño fueron encaminadas a poner fin a las leyes perseguidoras de Enrique VIII. La «alta traición», definida más moderadamente, no permitió en adelante enviar al verdugo a quien se quisiera. Católicos y reformados dejaron de ser perseguidos. Pero, al mismo tiempo, se operaba un deslizamiento hacia el protestantismo. ¡Oh!, lentamente, con prudencia y hasta con ambigüedad. Las *Injoctions* de julio de 1547 no parecían tocar a la liturgia tradicional, sino que ordenaban a los curas procurarse, con el *Nuevo Testamento* en latín e inglés, la paráfrasis de Erasmo, y leer las homilías de Crammer, que la Asamblea del clero de 1543 había calificado de sospechosas. Los visitadores reales encargados de vigilar la aplicación de tales medidas extremaron su celo hasta ordenar la supresión de imágenes en las iglesias, y que los muros fueran blanqueados con cal. Los obispos Gardiner y Bonner, que protestaron, fueron encarcelados. Y por lo que concernía al celibato de los clérigos, un *bill* votado por el Parlamento se mostró como modelo de astucia: no se suprimía el celibato y aun se añadía que «por el buen nombre y la estima del sacerdote» se deseaba que fueran castos, pero se autorizaba a los laicos casados a asumir funciones sacerdotales. ¡Con qué pasos tan blandos se avanzaba! Si los exaltados blasfemaban contra la Eucaristía, el Parlamento y el Protector les llamaban al orden, pero el *Order for the Communion* se inspiraba en la Cena luterana, no sólo porque admitía la comunión bajo dos especies, sino porque privaba a la Misa de su carácter de sacrificio. El *Book of common prayer* de 1549, el libro de la oración común y de la administración de los sacramentos y de otros ritos y ceremonias de la Iglesia —comúnmente se le llama *Prayer Book*— confirma las tendencias protestantes, siempre manteniéndose en la ambigüedad. La Misa se convertía en un simple servicio de acción de gracias, llamado «Cena del Señor y Santa Comunión»; las oraciones de ofrecimiento habían desaparecido. Administrábase el bautismo a la manera luterana; la confesión auricular se hacía facultativa; el inglés era admitido como idioma oficial de la religión, pero se dejaba que subsistieran las fórmulas litúrgicas. El *edicto de Uniformidad* votado en 1549, hacía obligatorias tales prescripciones a partir de Pentecostés del mismo año.

Así estaban las cosas cuando un acontecimiento político inesperado las hizo evolucionar rápidamente. Somerset cayó. Las revueltas que estallaron en el verano de 1549 simultáneamente en el norte, oeste y este de Inglaterra no eran motivadas por el descontento de los campesinos a causa del progreso del protestantismo: los pequeños colonos y modestos propietarios se sublevaron para tratar de poner fin al «parcelamiento», fenómeno curioso, muy inglés, que llevaba a los ricos y poderosos a constituir a sus expensas enormes dominios y verdaderos latifundios. Pero es muy significativo el que los insurrectos de Cornuailles y Devon formularan en dieciséis artículos exigencias propiamente religiosas, entre ellas el restablecimiento de la Misa privada y la vuelta al latín, en lugar de esa «especie de comedia que se representa por Navidad». La cuestión era grave: cierto Robert Kett llegó a mandar a 16.000 rebeldes. Somerset cometió el error de confiar la represión a su principal rival en el Consejo, John Dudley, conde de *Warwick*, quien, después de ahogar en sangre la revuelta, con sus tropas alemanas, no tuvo más intención que desembarazarse del Protector.

Este brillante gentilhombre, buen soldado, hábil diplomático, orgulloso hasta el punto que sus contemporáneos le llamaron «nuevo Alcibíades», ostentaba una ambición desenfrenada y sin escrúpulos. Personalmente, pasaba por conservador en materias religiosas, y en todo caso como «enriqueño»; pero tenía necesidad de una leal clientela para asegurarse el poder. Una oportuna ley había, poco antes, puesto a disposición de la Corona las fundaciones piadosas y

los bienes de las hermandades; Warwick lo hizo aplicar sin miramientos: ¡cuánta avidez se satisfaría! Se arrebató el mobiliario de las iglesias; muchos obispos abandonaron, de grado o por fuerza, una parte de las rentas; la clase de los nuevos poseedores estaba dispuesta a admitir todos los dogmas que se quisiera, a condición de que se le dejara sus bienes. Y ¿qué opinaba el joven soberano de esta evolución? Parece difícil atribuir a un niño de trece años cualquier responsabilidad en este asunto: educado en el anglicanismo y en el odio a Roma, ¿cómo iba el pequeño Eduardo VI a resistir a sus consejeros?

Ahora, la Reforma inglesa se orientaba hacia el calvinismo y aun hacia un radicalismo zwingliano, prueba suplementaria del agotamiento del luteranismo de que ya hemos hablado. Los espíritus separados del dogma católico buscaban en las fórmulas de Ginebra y Zurich su lógica satisfacción. Cranmer mantenía constante relación con Bullinger y se escribía con Calvino.

El *Prayer Book* de 1549 había sido atacado por los extremistas desde su publicación; Hooper, antiguo fraile casado, convertido en obispo de Glocester, conducía el juego. Una comisión de teólogos, reunida por Crammer, y en la que influyó profundamente Bucero (aun después de su muerte, acaecida en 1551), preparó la revisión de la carta religiosa de Inglaterra. Se estableció un nuevo *Prayer Book*, convertido en obligatorio por una nueva «Acta de Uniformidad». Y mientras se declaraba la guerra a los altares, reemplazados por simples mesas en el coro de las iglesias despojadas de sus imágenes, la evolución dogmática hacia el calvinismo llegaba a su término. Fue abolido todo lo que recordaba la Presencia real; en adelante, el preste diría en el instante de la Consagración: «Toma y come esto en memoria de que Cristo ha muerto por ti, y aliméntate de él en tu corazón, con acción de gracias. Bebe esto, en recuerdo de que la sangre de Cristo ha sido derramada por ti, y sé agradecido.» El ceremonial de 1550 suprimió las órdenes menores y el subdiaconado; el sacerdote ya no era el ministro del sacrificio, sino un predicador y un pastor que, en sobrepelliz blanca, presidía la Cena; al ordenarle, el obispo le daba una *Biblia*, un cáliz y el pan, «a fin de que sea autorizado a predicar la Palabra de Dios y a administrar los santos sacramentos a su grey». Inesperadamente, se hizo normal el declarar legítimo el matrimonio de los sacerdotes. Desapareció el «Ave María» del libro de las Horas, y el catecismo enseñó la justificación por sólo la fe... Con todo, los 42 artículos de 1553, que debían aceptar los eclesiásticos, en bastantes cuestiones controvertidas se contentaban con fórmulas imprecisas, a veces conciliadoras, que anunciaban ya el carácter intermedio del anglicanismo.

No hubo resistencias. Bastantes obispos no querían ir más allá de la posición de Enrique VIII: los más firmes fueron encarcelados y reemplazados por personas adictas al gobierno. Gardiner y Bonner declararon a los jueces que su tristeza era grande «al ver a los herejes autorizados a predicar y a negar que el Cuerpo y la Sangre de Cristo están en el Sacramento del altar». Estaban prestos a reconocer (un poco tarde) que la autoridad real era incapaz de garantizar la ortodoxia, sin una autoridad espiritual independiente y superior. Restablecióse la ley sobre la traición, para vencer oposiciones: volvióse a ejecutar a papistas y «fantasiosos», es decir, protestantes que querían llegar hasta el fin de la evolución en marcha: John Foxe, autor del *Libro de los Mártires*, llama a Warwick «cruel verdugo». Aun la hermanastra mayor del joven rey, María Tudor, fue molestada a causa de su rígida sujeción a la fe católica; se llegó hasta perseguir a sus capellanes, y semejantes arbitrariedades no tuvieron poca parte en el odio que ella concibió hacia el protestantismo en todas sus formas. ¿Se preparaba una resistencia más seria a las innovaciones de Warwick? No lo sabemos. El 6 de julio de 1553, unas semanas después de la publicación del segundo *Prayer Book*, moría Eduardo VI e iba a sucederle María Tudor.

La ola calvinista al asalto

No se contentaba el calvinismo con sus impresionantes progresos en Francia y su casi victoria en Inglaterra. Por doquier se preparaba al asalto, con un vigor y un espíritu emprendedor extremados. Su adversario declarado era el catolicismo, pero de hecho, insidiosamente, había de enfrentarse muchas veces con el luteranismo y las otras clases de Reforma que le habían precedido, aunque de menos poderío que el suyo. Los ataques ginebrinos fueron conducidos de diversas maneras y con desiguales resultados.

En muchos casos, se trata de una lenta transformación, de una penetración que desemboca en la substitución. Así ocurrió en *Suiza.* El yerno y sucesor de Zwinglio, Bullinger, por notable y activo que fuera, no estaba dotado de una personalidad tan vigorosa como la del fundador de la iglesia de Zurich. Rápidamente, sufrió el ascendiente de Calvino, sobre todo en la cuestión de la Eucaristía en la que, separándose del puro simbolismo zwingliano, adoptó la posición intermedia de Ginebra. Durante los años 1548-1549 se llevaron a cabo negociaciones que habían de concluir con el acuerdo doctrinal conocido con el nombre de *Acuerdo de Zurich* o también *Consensus Tigurinus.* Subsistieron bastantes diferencias de organización y disciplina entre las iglesias calvinistas y zwinglianas, pero, prácticamente, Zurich cesó de ejercer influencia y, en el interior mismo de su recinto, decreció el núcleo zwingliano, asfixiado poco a poco por los núcleos calvinistas, hasta el punto de no constituir hoy más que una pequeña minoría.

Por el *Rhin,* la falsa reforma ya común a Zurich, Ginebra, Berna y Basilea, llegó al ducado de los Dos Puentes y al Palatinado, y a otras regiones del país renano, donde el luteranismo fue prácticamente eliminado. La Universidad de Heidelberg se convirtió en el hogar de la nueva doctrina, de donde ésta irradió pronto hasta más allá de la Renania. El Palatinado adoptaría el calvinismo en 1562, Nassau en 1578, Bremen en 1584, el ducado de Anhalt en 1595, el condado de Lippe en 1602, el Hesse-Cassel en 1605; y aun Brandeburgo, centro de la reforma wittemberguesa, se pasaría a las nuevas ideas en 1614. Hacia el Danubio, el calvinismo, sin existencia legal, se instaló en Ulm, Ratisbona y Passau.

La severidad de Carlos V y la propaganda anabaptista habían debilitado considerablemente al luteranismo en los *Países Bajos.* A partir de 1543 se hizo sensible allí un nuevo movimiento de Reforma; primero lo encontramos hacia el suroeste, en Lille, Tournai y Valenciennes; después llega hasta el Flandes marítimo, reanima las empobrecidas comunidades de Amberes y la de Gante, casi aniquilada por la represión de la crisis social de 1539, y se extiende a Zelanda y Holanda. Sus recursos los halla en Estrasburgo, en Inglaterra y en Ginebra: pero en seguida se impone esta última influencia. Un discípulo de Calvino, *Guy de Bray,* después de predicar en Lille y Gante, púsose al frente del grupo reformado de Tournai y redactó en 1561 una confesión de fe de puro estilo ginebrino. Visitadas sólo por pastores de paso, pero mantenidas por sus ancianos y diáconos, estas iglesias llevaban una vida precaria y fervorosa, designándose a sí mismas con nombres simbólicos, como «Palma», «Viña» o «Espada»; a partir de 1560, se rehacen y ya no se limitan a sus reuniones bajo techo, sino que, a pleno aire, se reúnen en sus «predicaciones campestres» que dejarían un vivo recuerdo. No convenía poco a estas ciudades industriosas y amigas de la revuelta, la organización democrática del calvinismo; la burguesía intelectual leía con admiración la *Institución cristiana*; el proletariado de los puertos y las ciudades había sido preparado por el anabaptismo a una doctrina más radical que la de Lutero. La reforma calvinista encontró en Países Bajos una clientela de instintos revolucionarios, a la que sentía tentaciones de unirse la nobleza, descontenta del autoritarismo habsburgués. Preparábase una crisis cuya violencia iba a ser terrible.[1]

1. Cfr. volumen II, cap. III. Aunque expresamente no lo diga siempre el autor es fácil entender que muchas de las cosas apuntadas en este capítulo se desarrollarán en el segundo volumen, por tener en la Historia de la Contrarreforma su verdadero lugar. *(Nota del Traductor.)*

Hacia el este del mundo cristiano, la fe de Ginebra tomaba igualmente las riendas de la de Wittemberg: en *Hungría,* desmembrada después del avance de los turcos y donde el luteranismo se había beneficiado de la desaparición de la jerarquía católica tras el desastre de Mohacs y de la presencia de numerosas colonias alemanas, el calvinismo fue recibido preferentemente por el elemento magyar. Tuvo por apóstol al pastor Juhasz, que se hacía llamar *Melius;* Debreczen fue su ciudadela. La *Confessio Czengerina* de 1557 redactada por el «papa» Melius, fue la carta y el catecismo de aquello que se llamó «iglesia húngara»; retocada por Teodoro de Beza, se hizo obligatoria en 1563; al mismo tiempo se reconoció en Transilvania la existencia de grupos calvinistas.

Idéntico proceso —aunque más difícil, por las resistencias oficiales— se observa en *Bohemia.* El estricto evangelismo del calvinismo, la estructura independiente del poder civil, convenían particularmente a los Hermanos Bohemios, herederos del taborismo y del hussismo. Duramente perseguidos por el rey Fernando de Habsburgo, los reformados se cerraron en torno a la rígida doctrina de Ginebra. Encarcelado Juan Augusto, apóstol de los luteranos, su «confesión de fe», aprobada por Lutero, perdió rápidamente influencia. La «unidad de los Hermanos», rehecha en una semiclandestinidad, a pesar de importantes emigraciones a Polonia —gracias a la indulgencia de Segismundo Augusto— se reorganizó según el modelo ginebrino y adoptó, especialmente sobre la Eucaristía, tesis emparentadas con las de Calvino. Hacia 1555, el pueblo checo parecía dedicado todo él a deslizarse hacia el más rígido protestantismo.

¿Había que admitir entonces que, llevada de la mano por el hombre terrible de Ginebra, la herejía iba a imponerse poco a poco a toda Europa? De ninguna manera. Sobre determinados puntos, Calvino experimentaría fracasos parciales y aun totales. Había puesto grandes esperanzas en *Polonia:* en 1554, trazaba un plan de acción al débil rey Segismundo II Augusto, pero le decepcionó la complejidad de la situación religiosa de un país enfrentado con una anarquía crónica. La masa permanecía fiel a los principios católicos; la burguesía alemana de las ciudades, se inclinaba al luteranismo; sin embargo, una buena parte de la nobleza se había pasado al calvinismo, que podía ostentar conversiones tan llamativas como la de Nicolás Radziwill y muchas familias del rito ortodoxo ruso; en la Cámara de los Nuncios existía una mayoría protestante, pero abundaban las sectas que se detestaban mutuamente. La dieta de 1556 autorizó a los señores a practicar el culto que fuera de su gusto. *Jan Laski,* de la clase de los magnates, rompió con el catolicismo, reconcilióse después y, por fin, descontento tal vez por no haber sido recompensado con un buen beneficio, abrazó las tesis de los sacramentarios; en 1549 hablaba en Londres a una comunidad cosmopolita de emigrados; en 1556, encargado por Calvino de una verdadera misión, volvió a su patria; grandes fueron su actividad y su éxito entre la nobleza de Lituania y de la Pequeña Polonia de Cracovia; soñaba con dar una sola confesión a todos los protestantes del reino, aun a los Hermanos Bohemios —de los que habían entrado muchos desde 1548—; pero, autoritario y enredador, fracasó. Ni siquiera conservó intactos los grupos calvinistas: Lelio Sozzini, de Siena, que en su errante existencia recaló en Cracovia, introdujo allí sus ideas bastante alocadas: llevaba su crítica hasta rechazar la idea de Dios uno en tres Personas e inspiró un movimiento antitrinitario o «unitario» que no era otra cosa que un deísmo. Se acercaba la hora de la contraofensiva católica.

Por lo tanto, un fracaso para Calvino. Y gustó otros en diversas regiones de *Alemania,* donde los príncipes luteranos, sólidamente instalados en las posesiones religiosas que les aseguraban grandes ventajas políticas y económicas, tenían bien cogidos a sus súbditos para oponerse a la introducción de tesis demasiado democráticas para su gusto. Lo mismo ocurría en *Suecia,* donde se había afirmado la iglesia luterana, bien dirigida por su jerarquía episcopal. Eric IV, hijo de Gustavo Wasa, convertido al calvinismo por el francés Denis Beurrée, trató de introducirlo en su reino; después, su hermano Juan III, casado con una polaca católica, quiso

restaurar la fe católica: pero ni uno ni otro consiguieron cuartear el bastión luterano.

Al otro extremo de Europa, el calvinismo no tuvo éxito. En *España*, donde la barrera contra la herejía se había levantado en seguida con toda severidad, las tesis ginebrinas penetraron aun con mayor dificultad que las luteranas. A lo más, se encuentran sus huellas en los escritos del antiguo dominico Montano, que, perseguido, se refugió oportunamente en las riberas del Leman. El cardenal Carranza, arzobispo de Toledo, sospechoso de simpatía calvinista a causa de su *Comentario al catecismo*, pasó sus diecisiete años en la prisión —la Inquisición, como se ve, no tenía en cuenta títulos— pero no pudo probársele nunca la herejía. En cuanto a *Italia*, igualmente refractaria al luteranismo, no se dejó seducir demasiado por el calvinismo. Renata de Ferrara, que había recibido en su corte al joven futuro reformador y que, más tarde, le encomendó la dirección de su conciencia, se deshizo por último de su influencia y, retirada en Montargis, en 1560, se preparó a una buena muerte católica. Sólo algunas personalidades aisladas se ligaron a la fe de Ginebra. Algunos notables, como el General de los Capuchinos, *Bernardino Ochino*, personaje misterioso cuyos motivos de conducta están lejos de ser aclarados: en 1542 abandonó su naciente Orden y al mundo católico, estupefacto, para marchar con una mujer y dirigirse a Ginebra e Inglaterra, de donde no volvió más, a pesar de las caritativas ofertas que le hiciera San Ignacio de Loyola. También el vicario general de los agustinos, Pietro Vermigli —Pedro Mártir— debía representar un importante papel en Inglaterra. Y aun el célebre y desgraciado dominico *Giordano Bruno*, cuya muerte en las hogueras de la Inquisición debía hacer correr tanta tinta, y que era más panteísta que discípulo de Calvino. Pero nada de esto bastaba para constituir una Iglesia. Los pequeños grupos mitad evangélicos y mitad calvinistas que a duras penas vivían en Venecia, Piamonte, Emilia, Toscana, Campania y Sicilia, estaban totalmente desprovistos de organización.

Pero el más impresionante ejemplo de la resistencia de todo un pueblo a la influencia de la Reforma fue el de *Irlanda*. Aunque sometido desde el siglo XII al rey de Inglaterra, cuya autoridad soportaba con impaciencia, y aunque trabajado por pasiones individualistas que multiplicaban los conflictos entre los grupos o *septs* y a pesar de que la misma Iglesia hubo de enfrentarse con graves desórdenes (era corriente que los candidatos a un obispado se lo disputaran a espada o a puños). Cuando se trataba de luchar por la fe, la vieja tierra de San Patricio se unía en bloque y resistía con firmeza. Enrique VIII obtuvo fácilmente del Parlamento irlandés —formado por colonos ingleses— la aprobación del cisma, pero todo intento para que lo admitieran el episcopado y el pueblo, fue trabajo perdido. Ni colocando en determinadas sedes a clérigos complacientes pudo el rey vencer la resistencia. Durante el reinado de Eduardo VI, los esfuerzos de Lord Saint-Leger para imponer los *Prayer Books* fueron igualmente vanos; el arzobispo de Armagh, Dodwale, prefirió abandonar Irlanda antes que ver «ultrajar a la santa Misa». El antiguo carmelita Bale, llamado «el de la boca infecta», convertido en obispo de Ossory por la gracia de Warwick, comenzó una violenta campaña anticatólica, haciendo romper las estatuas de algunas iglesias, representar a los jóvenes comedias blasfemas, y extendiendo el rito inglés y los escritos de Ginebra; pero no consiguió más que amotinar a sus ovejas. Batidos por aquí y por allí, los católicos irlandeses comenzaron a escribir las gloriosas páginas que en los días de Isabel sellarían con su sangre.

Las iglesias griegas y rusas de Oriente rechazan totalmente el protestantismo

El más curioso fracaso que probó el protestantismo en su esfuerzo por conquistar el mundo cristiano tuvo por escenario el Oriente. Constituye esto un hecho de gran importancia y que un católico deseoso de ver un día sellada la unidad de todos los bautizados no puede ignorar: la Iglesia oriental, a la que un uso co-

rriente llama «ortodoxa», permaneció impermeable a las influencias del protestantismo en cualquier forma que se presentara.

Pudiera pensarse que el común odio de ortodoxos y protestantes hacia Roma les debía haber acercado entre sí; pero no ocurrió nada de eso. Los reformados, fundados en ese sentimiento, empezaron a avanzar. Melanchthon envió en 1559 una traducción griega de la *Confesión de Augsburgo* al patriarca de Constantinopla, Josafat II: éste no le contestó, pero en privado se extendió en imprecaciones contra el hereje. Algo más tarde, ciertos profesores de Tubinga, hallando ocasión de trabar relaciones con el patriarca Jeremías II, le propusieron la unión de las iglesias sobre bases reformistas: esta vez hubo respuesta, pero poco conforme a los deseos de los teólogos alemanes: Constantinopla rechazaba altaneramente las tesis luteranas sobre la Eucaristía y la jerarquía eclesiástica, e invitaba a sus mediadores a que cesaran en los inútiles esfuerzos. Los calvinistas, a su vez, intentaron un acercamiento, especialmente por medio de algunos colonos alemanes de Transilvania y de unos comerciantes venecianos conquistados para las nuevas ideas; pero su fracaso fue igualmente claro. Volvería el drama aun a comienzos del siglo XVII. El patriarca de entonces, Cirilo Lukaris, se dejó atraer a la fe de Ginebra y publicó una *Confesión de fe* donde propugnaba la predestinación e interpretaba la comunión a la manera calvinista. Pero su clero y su pueblo se rebelaron indignados; un concilio le depuso y le denunció a las autoridades turcas que, resueltas a mantener la paz religiosa entre los pueblos sometidos a su yugo, se apresuraron a hacerle estrangular. Así, a pesar de su servidumbre y decadencia, conservó su fe la Iglesia griega.

Por lo que toca a la Iglesia rusa, es poco decir que rechazó el protestantismo: le fue totalmente impermeable. Apenas algunos negociantes frecuentadores de las ferias de Novgorod y otros lugares, hablaron en las posadas de las nuevas ideas; pero la masa del pueblo ruso las ignoró. La Iglesia de Moscú evolucionaba ya hacia el nacionalismo espiritual que en adelante la caracterizaría. Heredero de la tradición monárquica romano-bizantina, el Patriarcado de Moscú, que iba a obtener de los otros cuatro, en 1589, su autonomía, ejercía sobre todo el inmenso territorio ruso una autoridad cada vez más absoluta, sancionando la fusión de la nación y del estado en un mismo ideal religioso. Tal Patriarcado había conducido, a fines del siglo XV, la lucha contra dos sectas heréticas, los *Strigolniki* (los de los cabellos cortados), de tendencias vagamente racionalistas y claramente anticlericales, y los *Judaizantes*, que negaban la Santísima Trinidad, el culto de los santos y los sacramentos. Contra estos últimos, *Máximo el Griego*, antiguo monje de Athos llamado a Moscú, luchó con eficacia en el terreno intelectual, y *José de Volokolamsk* les opuso la primera teología rusa. Pero también intervenían los poderes públicos y las hogueras se encendieron para los jefes de ambas sectas. No era evidentemente el clima favorable a una propaganda que no hacía sino recordar a los creyentes de Rusia la de sus propios anticlericales injuriadores de los santos. En el momento en que la Santa Rusia se enorgullecía de poseer su más alto místico, *San Nil Sorski* (muerto en 1508), cuyo *Oustav* (Regla), verdadero tratado de espiritualidad ascética, hace pensar en la *Imitación de Cristo* o en los *Ejercicios* de San Ignacio, ¿cómo iba a ceder a un movimiento doctrinal tan contrario a su temperamento?

Años turbulentos: fracaso de Carlos V en Alemania

Pero no podían hacerse ilusiones las resistencias que en diversos puntos hallaba el protestantismo. La situación, para el catolicismo, era dramática: el edificio de la Iglesia crujía en partes enteras. Dos tercios de Alemania, los Países Escandinavos e Inglaterra estaban perdidos; Bohemia, Hungría, Polonia, Escocia y Francia, gravemente contaminados; la propaganda reformada hallaba en todas partes oídos complacientes. ¿Toda Europa estaba destinada a caer bajo los golpes de los heresiarcas? Preocupado por su política italiana, responsable de los

desastres que padecía la Iglesia, el Papado no parecía ya capaz de reanimar la resistencia y dar vuelta a la situación.

Los quince o veinte años de la mitad del siglo XV —más o menos desde la muerte de Lutero a la de Calvino— iban a ser años turbulentos, en los que se decidía el destino de la Cristiandad. Mientras en un supremo esfuerzo, del que muchos ya no la creían capaz, la vieja Iglesia católica, romana, se rehacía, se reorganizaba para enfrentarse con sus adversarios en el contrataque y, al fin, conseguía arrebatarles parte del terreno perdido, los reformados protestantes, en un furioso empuje, ganaban posiciones y victorias que serían las últimas. Y el único resultado de esta doble inflexibilidad sería el dejar a la Iglesia de Cristo definitivamente jadeante y desgarrada.

Los más sensacionales episodios de este encuentro de las fuerzas contrarias ocurrieron en Alemania. La situación parecía allí, en 1546, perdida para el catolicismo. Los príncipes luteranos, unidos en la *Liga de Smalkalda*, aprovechándose del conflicto de Carlos V en otras empresas, ganaban terreno sin cesar atrayendo por fuerza al protestantismo a otras regiones del Imperio. Pero, de hecho, no estaba todo perdido para los partidarios de la fe romana. Lentos en maniobrar, como ocurre siempre con las coaliciones, los de la Liga luterana no supieron atacar a tiempo. Despreocupado de la amenaza francesa por la paz de Crepy, Carlos V volvió hacia Alemania, resuelto a abatir a quienes tenía por rebeldes a su poder soberano.

Se entendió con el *Duque Mauricio,* jefe de la rama segundona de la casa de Sajonia y rival natural de su primo el Elector protestante Juan-Federico. En julio de 1546, por su sola autoridad, envió al Elector de Sajonia y al Landgrave de Hesse, al heraldo del Imperio, con el pretexto de que habían violado la paz pública. El Papa Paulo III envió un contingente al mando de su nieto Octavio Farnese. Pasóse el verano en operaciones sin importancia en la región del Alto Danubio, pero en otoño, Mauricio de Sajonia, que había astutamente adormecido la vigilancia de su pariente, se lanzó sobre el electorado. Juan-Federico abandonó el ejército federado para contestar a la agresión; sus aliados, desconcertados, se dispersaron. Libre en sus movimientos, el emperador obligó al duque de Wurtemberg a someterse; depuso al sospechoso obispo de Colonia y se presentó como dueño en Ulm, Augsburgo, Francfort y Estrasburgo, adheridas antes a la Liga de Smalkalda. Los príncipes protestantes no tenían aliados: en pocas semanas habían desaparecido, a comienzos de 1547, Francisco I y Enrique VIII. Sin embargo, el Elector de Sajonia volvió a tomar ventaja a Mauricio; Carlos V corrió en ayuda de su aliado; el 24 de abril, las tropas imperiales franquearon el río Elba, cayeron de improviso sobre el campo de *Muhlberg* y, sin pérdidas, abatieron las banderas y la artillería de Juan-Federico. Wittemberg capituló; hacía quince meses que había muerto Lutero. Juan-Federico se rindió a Carlos V, quien le declaró traidor al Imperio y dio a Mauricio su electorado. Abandonado, el Landgrave de Hesse, Felipe, se reunió en la prisión con el de Sajonia: allí permanecerían ambos durante cinco años. La Bohemia, que había rehusado ayudar a los imperiales, fue duramente castigada por Fernando de Habsburgo.

Llegaba a su apogeo el poder del Emperador. Había quebrantado la fuerza política y militar de los protestantes; y se aprestaba a arreglar para siempre la cuestión religiosa. Había conducido y vencido la guerra de Smalkalda como Jefe de Estado que doma a unos rebeldes, pero había procurado astutamente evitar enemistarse con los herejes. Condenó al Elector de Sajonia y al Landgrave de Hesse porque habían arrebatado sus tierras al duque de Brunswick, pero no a causa de sus ideas religiosas; y prometió a las repúblicas burguesas del Suroeste, que se le habían sometido, respetar ciertos ritos y los bienes secularizados. Desde luego, su objetivo era reconstruir la unidad, pero para ello no era posible contar con el concilio, cuyas primeras sesiones empezaban a desarrollarse: no sólo las fuentes de la fe, la justificación y los sacramentos habían sido definidos de forma radicalmente incompatible con las ideas de los reformistas, sino que además, Carlos V se malquistaba con el Papa que le

había reprochado querer inmiscuirse como dueño en las cuestiones religiosas y tasar con impuestos exagerados los bienes de la Iglesia en España. Parecióle una provocación el traspaso del Concilio a Bolonia, so pretexto de una epidemia que amenazaba a la ciudad imperial de Trento; oponíase al establecimiento de Pedro-Luis Farnesio, hijo de Paulo III, en Parma y Plasencia, y su gobernador del Milanesado no debió ser ajeno al asesinato de Pedro-Luis.

Como Alemania quedaba a su merced, Carlos decidió dar una reglamentación religiosa provisional. La hizo preparar por tres teólogos, dos católicos, Pflug y Helding, y un protestante, Juan Agrícola. Establecido en veintisiete artículos, el *Interím* fue proclamado por la Dieta de Augsburgo, el 15 de mayo de 1548. Aunque las libertades y ventajas conquistadas poco a poco por los protestantes fuesen anuladas y, por el contrario, se diese a los católicos las mismas libertades en los dominios de los príncipes reformados, y aunque la doctrina tradicional de la Iglesia sobre el culto de los santos y los siete sacramentos fuera reafirmada, las intenciones personales del Emperador aparecían en la autorización dada a los sacerdotes casados de proseguir sus ministerios y en la concesión de la comunión bajo las dos especies. Paulo III comprendió que el vencedor de Muhlberg desaprobaba el concilio, y lo suspendió indefinidamente.

Sin embargo, bien pronto inflingieron los acontecimientos a Carlos V un doloroso desengaño. La aplicación del Interím resultó difícil: nadie estaba satisfecho: el mismo Mauricio de Sajonia se negó a imponerlo a sus súbditos. Prematuramente envejecido, torturado por la gota, visiblemente cansado —como nos lo muestra el retrato de Tiziano ejecutado en esta época— el Emperador no supo adoptar una firme línea de conducta. Tan pronto usaba el rigor, como en el asedio de Magdeburgo o en Estrasburgo, donde exigió la marcha de Bucero, que se refugió en Inglaterra; o tan pronto cerraba los ojos a los daños hechos, como en Brandeburgo, donde el Margrave Joachim no respetó el Interím, y en Sajonia, donde Mauricio hizo retocar —por teólogos, entre los que estuvo Melanchthon— las disposiciones de Augsburgo, de manera que no se hiciera alusión alguna ni a la autoridad del Papa ni a la de los obispos. La nueva redacción, llamada *Interím de Leipzig*, tuvo la misma suerte que la primera. Carlos V aparecía visiblemente desbordado en todo el Imperio; circulaban panfletos que atacaban violentamente el régimen provisional.

Y sobre todo, no se dio cuenta de que los príncipes no estaban tan abatidos como para no levantarse contra él. La opinión alemana les sostenía, irritada porque se hubiese introducido en el Imperio tropas extranjeras y alarmada por el rumor —sin fundamento— de que Carlos V dejaría la corona del Imperio, no a su hermano Fernando, sino a su hijo Felipe, español conocido por su intransigencia. Los príncipes del Norte se reagruparon en la sombra y buscaron el apoyo de Francia. Podían ahora contar con la ayuda de Mauricio de Sajonia: verdadero príncipe maquiavélico, que puso al servicio de su interés y ambición una habilidad prestigiosa que le hace comparable a Federico II y a Bismarck, Mauricio no deseaba consolidar la posición del Emperador y, sin abandonar aun el partido de Carlos V, hizo saber a los reformados que estaba con ellos de corazón y que, en el momento oportuno, podría convertirse en su jefe. Por otra parte, renacían para el Emperador las dificultades internacionales: Enrique II, que reinaba en Francia, era hombre frío y prudente, a quien el mariscal de Vieilleville había convencido de que, en vez de correr aventuras en Italia, resultaba más interesante mejorar la frontera de Lorena. Por el tratado de Chambord (15 enero 1552) —mediante su concurso económico y una operación militar en la región renana— Enrique II recibió autorización para ocupar los tres obispados de *Metz, Toul* y *Verdún,* donde se hablaba la lengua francesa. Y un manifiesto, fechado en Fontainebleau, representaba al rey como defensor de las libertades germánicas. Mauricio arrojó la máscara: mientras los príncipes vacilaban, los franceses entraban en Lorena y llegaban hasta el Rhin, él ocupó Augsburgo, de manera que privaba a Carlos V de la ayuda de los banqueros, y se lanzó sobre Insbruck, adonde el Emperador, enfermo, había huido en plena noche. No estaba más que a tres o cuatro

días de marcha de Trento, donde el Concilio había reanudado sus trabajos y donde se habían presentado algunos delegados de la Reforma: las sesiones se suspendieron de nuevo.

Carlos V, que había tratado en vano de reconquistar Metz, soberbiamente defendida por Francisco de Guisa, se retiró a Bruselas, junto a su hermana María de Hungría. Dejó a su hermano Fernando negociar con los príncipes protestantes el tratado de Passau. Retrasada por los desórdenes en que desapareció Mauricio de Sajonia, la dieta destinada a dar la paz a Alemania se abrió en *Augsburgo*, el *5 de febrero de 1555*; el tratado estuvo por fin listo el 26 de septiembre, y el 3 de octubre lo firmó Fernando. Reconocía a todos los príncipes, tanto católicos como adherentes a la fe luterana, el derecho de reglamentar los usos religiosos en el interior de sus dominios e imponer su propia religión a sus súbditos: si éstos no se sometían, se arriesgaban (salvo que lograran huir) a comparecer ante los tribunales, a las sentencias de exilio y aun de muerte. Convertíase el príncipe en dueño de las conciencias; y ese fue el principio *cujus regio hujus religio* —«a tal territorio, tal religión»— nueva base del Derecho público germánico, que consagraba el triunfo de la política en materia religiosa. Por lo que tocaba a la secularización de los bienes eclesiásticos, se convino en que todas las secularizaciones hechas antes de 1552 permanecerían como estaban; sin embargo, usando de los plenos poderes cedidos por su hermano, Fernando insertó la cláusula del *reservatum ecclesiasticum* que prohibía en adelante a todo obispo o abad que pasara a la Reforma conservar las propiedades que administrara en virtud de su cargo. Como los príncipes protestantes (que no ignoraban por propia experiencia qué importancia tenía el interés en la adhesión a la de Wittemberg) se arriesgaron a no aplicar las otras disposiciones de la paz, Fernando, por una declaración particular, admitió que bastaría el voto de la nobleza y de las ciudades, es decir de los «órdenes» legítimamente representados, para que un principado abandonara el catolicismo. Así recibía en Alemania su estatuto político la Reforma. La paz de Augsburgo, al consagrar la división de Alemania, contenía en sí el germen de las luchas fratricidas y establecía la causa de la terrible *guerra de Treinta Años* que estallaría al siglo siguiente; al mismo tiempo manifestaba la impotencia del poder imperial. Semejante acuerdo habíase establecido al nivel de los principados. No se trataba de reconocer la libertad de conciencia; a cada príncipe se le entregaba la fe de sus súbditos, y como el protestantismo adoptado por los confederados de Smalkalda había sido el luteranismo, no quedaba otra elección que entre Roma o Wittemberg; el calvinismo que, como hemos visto, había penetrado en el Palatinado, no tenía existencia legal.

Aplastante era el fracaso de Carlos V. El, que había soñado con asumir la responsabilidad del mundo cristiano, de guiar a la Iglesia en los nuevos caminos, había ahora de aceptar que en el mismo corazón de sus dominios inmensos, en Alemania, la herejía conquistara carta de ciudadanía y, defendida por los príncipes, erigida en iglesia oficial, fuera impuesta a muchos millones de súbditos suyos. Había ceñido la corona dos años antes de que Lutero fijara sus tesis en Wittemberg; treinta y seis años más tarde no había conseguido conservar para el catolicismo romano más que la Westfalia, la mayoría de los países renanos, los obispados del Main, la Suabia austríaca y las laderas septentrionales de los Alpes. El viejo *limes* romano dividía para siempre en dos a Alemania.

Carlos V no había vuelto personalmente a sus tierras después de la traidora ofensiva de Mauricio de Sajonia; se hallaba físicamente quebrantado y abatido moralmente. El aplastante peso de los dispares Estados que poseía en los cuatro ángulos del mundo parecíale quizá demasiado fuerte para sus hombros. ¿O vio acaso en el derrumbamiento de sus sueños una advertencia del cielo? Con solemne pompa, dimitió de todos sus títulos, de todos sus cargos y dominios. En Bruselas, en la gran sala de Palacio (la misma en que cuarenta años antes le proclamara mayor de edad el emperador Maximiliano y le dotara con su fabulosa herencia) depuso primero el Toisón de Oro, y después, una tras otra, todas las insignias del poder temporal. Su hermano Fernando I, duque de Austria,

rey de Bohemia y de Hungría, recibió el gobierno del Imperio; su hijo Felipe, España, las tierras de Italia, los Países Bajos, el Franco-Condado y las inmensidades de más allá del mar. En cuanto a él, que había parecido ser el dueño del mundo, no teniendo ya otro cuidado que su salud personal, se embarcó para España, resuelto a «hacer penitencia en reparación y enmienda de las cosas en que gravemente había ofendido a Dios». En un humilde monasterio de los Padres Jerónimos, en Yuste, al borde de Extremadura, vivió todavía torturado por la gota y los calofríos que le helaban de la cabeza a los pies, del todo entregado a la meditación y la plegaria. Murió el 21 de septiembre de 1558, después de prepararlo todo, preciso y riguroso, para sus exequias. Su última palabra fue: «Es el momento.» Había decidido que su cuerpo fuera enterrado en el convento, bajo el gran altar de la iglesia, la mitad dentro y la mitad fuera de la mesa, de manera que al celebrar la Misa el sacerdote pusiera los pies sobre su pecho y cabeza, en señal de humillación eterna.

Años turbulentos: el protestantismo francés se convierte en partido político

Mientras el luteranismo se asentaba sobre sólidas bases en Alemania, el protestantismo francés, ya casi del todo calvinista, se aprestaba a enfrentarse con su destino. Insidiosamente, con creciente rapidez desde que el dueño ginebrino lo había tomado en sus manos, se fue extendiendo por todo el reino. Las hogueras de los «mártires», lejos de aterrorizarlo, habían excitado su entusiasmo. Las hojas impresas y los grabados difundían sus errores. Se celebraba en todas las comunidades reformadas la joven y heroica memoria de aquellos cinco estudiantes venidos de Ginebra y arrestados en Lyón que, después de haber convertido a un malhechor encarcelado con ellos, murieron cantando su alegría entre las llamas. Menos conmovedores, se repetían en toda Francia los episodios de furia iconoclasta: encontrábanse Vírgenes decapitadas, Santos heridos sobre los altares con puñales sacrílegos. Los disturbios sociales ayudaban a la expansión de la Reforma, como los que ensangrentaron el Aunis y Saintonge, a propósito del impuesto sobre la sal y la gabela. ¿No iba a reaccionar el gobierno real?

Dos incidentes revelaron a Enrique II la amplitud del peligro. Durante la noche del 4 al 5 de septiembre de 1557, los estudiantes del Colegio de Plessis sorprendieron a unos reformados que se habían reunido en una casa próxima a la Sorbona, cuyo propietario era un joven abogado del Parlamento. La ronda cogió a ciento treinta personas, que fueron conducidas al Châtelet; la justicia comprobó que una treintena —sobre todo mujeres— pertenecían a la mejor nobleza. Unos meses después, en mayo de 1558, sobre el Pré-aux-clercs que, fuera de los muros parisinos y en la orilla izquierda del Sena, era un terreno de juego y paseo de estudiantes, se formaban procesiones de varios millares de personas, en las que se cantaban salmos, mientras escoltaban los hombres armados y a caballo; el Parlamento prohibió las manifestaciones y el rey obligó a una encuesta: se halló que Antonio de Borbón, rey de Navarra, príncipe de la sangre, había asistido a esos actos y que el responsable de tales cortejos era un sobrino del condestable de Montmorency, Francisco d'Andelot, hermano del futuro almirante Coligny. Para el rey, de espíritu lento, pero de carácter obstinado, ambos hechos fueron como dos relámpagos. Confesó que la Reforma le había parecido siempre asunto de gentes inferiores: la presencia de los nobles —armados, se decía— en las asambleas protestantes, le llenó de ansiedad y asombro.

El hecho era que el reclutamiento protestante, había cambiado mucho con el paso de los años y llegaba a clases distintas de las del comienzo. Hacia 1540, el «evangelismo» había sido patrimonio de los hombres de letras; después, las nuevas ideas se extendieron entre el pueblo, los obreros y artesanos. Muchos intelectuales se habían separado de ellas, desde que eran inconciliables con el catecismo. Los frailes mendicantes y los curas que, al principio, se mostraron simpatizantes, volvieron casi todos

al seno de la Iglesia. Todos estos tibios y renegados, merecieron el sangriento panfleto de Calvino *Excusas a los señores Nicodemitas.* Sólo los «pícaros» del principio habían perseverado y proliferado. Pero poco a poco se les unieron miembros de la nobleza, y no de los menores. La nobleza campesina, víctima de la centralización monárquica, de la desvalorización monetaria y, en 1559, de la paz que la devolvía a sus casas, vio con seguridad en la Reforma la ocasión de luchar contra el autocratismo real y tal vez —¡quién sabe!— de restablecer sus economías secularizando los bienes de la Iglesia. Por otra parte, ciertos gentiles hombres de alta clase se convirtieron al calvinismo por razones de fe, sí, pero también para hacer frente al grupo de los ultracatólicos bien situados en la corte. Deslizábanse dulcemente hacia el grupo de los reformados hombres considerables; los tres hermanos Châtillon (el cardenal Odet de Châtillon, el almirante Gaspar de Coligny y el coronel general Francisco d'Andelot), dos primos del rey, el primero Antonio de Borbón, rey de Navarra, biznieto de San Luis y yerno de Margarita, y su hermano Luis de Rohan, fundador de la casa de Condé, uno de los mejores generales de su época, sin proclamarse abiertamente protestantes, lo eran de corazón: Juana de Albret, esposa de Antonio, convertida a su vez, se hará una enérgica propagandista. Concluía la época de las gentes humildes de alma pura, cuyos ojos brillaban de fervor e inocencia aun delante de las hogueras; abríase otra, la del protestantismo político, cuyos jefes pondrían sus espadas al servicio de su fe, sus ambiciones y rivalidades. ¿No sería acaso su verdadero objetivo adueñarse del poder, confiscar la realeza e imponer a Francia su doctrina? «¿Quieren quitarme la corona de la cabeza?» —gritaba encolerizado el rey, no sin razón.

Después del asunto de Pré-aux-clercs, que produjo en París enorme escándalo, Enrique II se resolvió a obrar. La tentativa que personalmente llevó a cabo para persuadir a D'Andelot que se sometiera, acabó de convencerle de que nada había que esperar de aquellos obstinados. «Juro —dijo ante el embajador de Módena— que si consigo arreglar mis asuntos exteriores, haré correr por las calles la sangre y las cabezas de esta canalla luterana».[1]

Ahora bien, sus asuntos exteriores, los arregló poco después y puede ser que su deseo de tener las manos libres para luchar contra los protestantes explique la impaciencia —bastante criticable— con que abandonó la Saboya, Bresse y Buguey en el tratado de *Château-Cambresis* que firmó el 3 de abril de 1559 con la monarquía española.[2] Concluían entonces las guerras de Italia, comenzadas en 1494 y el conflicto con la Casa de Austria, abierto en 1519. Francia renunciaba a Italia, a sus tentativas y ruinosas aventuras. Prácticamente, se bosquejaba un reagrupamiento de las fuerzas católicas bajo la dirección del rey de España; una política de ofensiva contra la herejía reemplazaba a las luchas por la hegemonía, tácitamente reconocida al reino de Felipe II que había sabido guardarse mejor del contagio protestante. El 2 de junio de 1559, el edicto de *Ecouen* definía la línea de conducta del gobierno francés; para extirpar las creencias malignas, se daba orden a la justicia real de que persiguiera sin piedad a los innovadores. El 10 de junio, el rey tenía un litigio por el registro del edicto en el Parlamento de París; un pequeño grupo de consejeros había recomendado que se procediera con moderación, que no se aplicara la pena de muerte en materias religiosas y que se esperara al concilio, que corregiría «los abusos romanos»; los consejeros de Faur y de Bourg se atrevieron a criticar tales propósitos delante del rey; Enrique, indignado, les hizo arrestar allí mismo, con dos de sus colegas: ninguno de ellos escapó a la pena capital. Pero, el 10 de julio, Enrique II, herido en torneo dado en honor del matrimonio de su hermana con el duque de Saboya, expiraba.

En aquel preciso instante, la Reforma francesa acababa de constituirse. El *25 de mayo de*

1. Resulta evidente que, para esas fechas, no se había hecho aun la distinción entre las diversas sectas protestantes.

2. Resulta un poco cómoda esta explicación de la paz de Château-Cambresis, resultante de la precaria condición en que habían dejado a Francia las victorias españolas de San Quintín (1557) y Gravelinas 1558). *(Nota del Traductor.)*

1559, en París, los representantes de las comunidades se habían reunido en un *primer sínodo* bajo la presidencia del ministro Morel. Tres delegados representaban a Calvino. La Roche-Chandieu se entendió con ellos en los términos de una confesión de fe en 40 artículos. Se decidió que los pastores fueran elegidos por los consistorios, que las iglesias fueran iguales y autónomas, pero agrupadas regularmente en sínodos provinciales y eventualmente en un sínodo nacional. Organizóse pues el protestantismo francés según el modelo de Ginebra, como una verdadera iglesia fuera de la Iglesia de Francia. Pero hay que subrayar que no entraba en las intenciones de estos pastores y teólogos el erigir un Estado contra el Estado. Por el contrario, con mucha humildad, el sínodo garantizaba al rey la lealtad de sus súbditos protestantes, suplicándole que hiciera estudiar mejor la doctrina a fin de comprobar que nada tenía de subversiva. ¿Pero era ése el designio —el designio secreto— de todos los ambiciosos jefes del «partido protestante»?

Bien pronto se manifestó el antagonismo político. Tres grandes familias aspiraban a la primacía en el reino: los Borbones, descendientes de San Luis, y príncipes de la sangre: el mayor, Antonio, un hombre blando e indeciso, convertido en rey de Navarra por su matrimonio con la ardiente Juana de Albret, y el tercero, Luis, príncipe de Condé, ambicioso e inquieto, habíanse pasado al protestanismo, mientras que el segundo, Carlos, permanecía en su puesto de arzobispo de Rouen y cardenal. Los Montmorency, descendientes del viejo condestable, amigo de Francisco I, estaban igualmente divididos; la rama directa permanecía católica, pero los sobrinos no eran otros que los tres Châtillon, a quienes ya hemos visto pasarse a la Reforma. Frente a estas dos poderosas dinastías se levantaba una que, por sí sola, era bien capaz de hacer frente a entrambas: la de los *Guisas*, príncipes loreneses —es decir, medio extranjeros—, pero cuya madre era una Borbón y la mayor parte de cuyas tierras estaban en Francia. Francisco de Guisa, el mayor (1519-1563), era un magnífico guerrero, ilustre por su defensa de Metz y la reconquista de Calais; el segundón, Carlos, era cardenal de Lorena, arzobispo de Reims, abad comendatario de Saint-Denis, Cluny, Noirmoutiers y Fecamp. «Su catolicismo —se ha escrito [1]— uníase a grandes intentos políticos». Y erigiéndose en enemigos mortales del protestantismo, apoyándose en Roma y el Papa, satisfarían al mismo tiempo sus ambiciones de familia y sus convicciones.

Ahora bien, el nuevo rey, un muchachuelo de 15 años, *Francisco II*, se había casado con una sobrina de los Guisas que no era otra que María Estuardo, reina de Escocia, bastante mayor que él. Dominando a su joven esposo, la reina abandonó a sus tíos «la carga entera de todo». Durante algunos meses, redoblóse la persecución. Fue entonces cuando el consejero Anne du Bourg fue colgado y quemado. Pero los mismos excesos de la represión y la impopularidad de los Guisas y su ávida clientela, bastaron a los príncipes protestantes para rehacerse. Montóse una conspiración, cuyo jefe nominal era un simple gentilhombre. La Renaudie, pero cuyo verdadero caudillo era el príncipe de Condé, para raptar a Francisco II y sustraerlo a la influencia de los Guisas. En vano Calvino, puesto al corriente de la conjura, la reprobó, previendo justísimamente que «de la gota de sangre que se iba a derramar brotarían ríos que inundarían a Francia». Los Guisas aseguraron al rey en el castillo de Amboise y los conjurados se esparcieron por los bosques vecinos; pero fueron denunciados por un traidor. La represión fue feroz: cuantos cayeron, fueron ahogados, decapitados o ahorcados. El Loira arrastró racimos de cadáveres; en las almenas del castillo y en las calles de la ciudad pendían tantos cadáveres que se infestó el ambiente. Tales atrocidades clamaban por una venganza: circularon panfletos amenazando de muerte a los Guisas. El fracaso de la *Conjuración de Amboise* (1560) señala el comienzo de la tragedia que iba a desgarrar a Francia. Rehaciéndose en seguida, los Guisas hicieron arrestar y condenar a muerte al mismo Condé: sólo la muerte del joven rey le salvó.

De aquel «gran tumulto» alguien se apre-

1. Lucien Romier, *Origen político de las guerras de religión.*

suraba a aprovecharse: *Catalina de Médicis* (1519-1589) viuda de Enrique II y madre del pequeño rey muerto y de su hermano *Carlos IX* (1560-1574) que iba a sucederle. Se trataba de una típica Médicis, una inteligencia política y un gran carácter: en la mirada pesada de sus ojos saltones, en su rostro sin belleza, cuya palidez cadavérica subrayaba una toca blanca de viuda, nada aparecía de sus sentimientos íntimos, que eran fuertes y resueltos. Tenía del Estado un sentido muy alto: de su abuelo Francisco I guardaba el más prestigioso de los recuerdos y aspiraba, como él, a mandar sin que se le replicara. Apasionada por la autoridad, pero sensible a las realidades, odiaba el poderío de los Guisas y veía en la alta nobleza protestante un útil contrapeso y estaba resuelta a bordear entre las facciones en cuyo fanatismo era incapaz de participar. Desde el 8 de marzo de 1560, los procesos por herejía habían sido sustraídos a los parlamentos y llevados a los tribunales eclesiásticos; el 20 de junio de 1560 introducía en la Cancillería a Miguel de l'Hôpital, un humanista que conservaba la moderación erasmiana, legista dispuesto a reforzar el poder real y católico prudente que se negaba a expulsar a los protestantes del seno de la Iglesia hasta que hubiera concluido el concilio. La subida al trono de Carlos IX, enclenque niño de nueve años, que proporcionaba la regencia a Catalina, le permitió hacer un ensayo de su política.

Miguel de l'Hôpital lanzó en los Estados Generales de Orleáns su famosa imprecación: «¡Arranquemos esos nombres diabólicos: nombres de partidos, de facciones y sediciones: luteranos, hugonotes, papistas! ¡No cambiemos el nombre de cristianos!» Para volver a la dignidad de las promociones episcopales, se restablecieron las elecciones por capítulos y la reina escribió al Papa Pío IV, que acababa de convocar al concilio para una tercera serie de reuniones, para que proveyera algunos cambios litúrgicos a fin de mostrar su buena voluntad. Los protestantes y sus bienes quedaban asegurados contra las violencias y colocados bajo la protección de la ley. Fingiendo ignorar las primeras decisiones del concilio, el fracaso de las tentativas de Carlos V y la firmeza de la actitud romana, Catalina y su canciller esperaban que un coloquio, en el que los representantes de las diversas confesiones religiosas expresaran libre y claramente sus opiniones, podría llevar a un acercamiento o al menos a la pacificación. La reunión —el coloquio, como se le llamó— tuvo lugar en *Poissy*, en el otoño del año 1561. Las comunidades reformadas del reino designaron a doce delegados; Calvino envió a Teodoro de Beza. Este habló con moderación, pero al exponer la tesis ginebrina sobre la Eucaristía, sostuvo que el Cuerpo y la Sangre de Cristo estaban tan alejados del pan y del vino como el cielo de la tierra. El viejo cardenal de Tournon gritó contra el blasfemo; el cardenal de Lorena, después de recordar el catecismo católico, anticipándose justamente al tema de las variaciones de las Iglesias reformadas, indicó que sobre la Presencia real, los calvinistas no eran más capaces de entenderse con los luteranos que con los romanos. Por último llegaron, enviados por la Curia, el Cardenal Hipólito de Este y el General de los Jesuitas, Laynez: éste respondió con energía, aunque con profundidad y erudición, a las afirmaciones heréticas.[1] Viendo que tales extremos no gustaban a la reina madre, el cardenal de Lorena sugirió que se invitara a teólogos alemanes; pero Beza declaró que no admitía su doctrina, y el coloquio se clausuró sin resultados.

De nuevo resucitaron los antagonismos. Francisco de Guisa se entendió con el condestable de Montmorency, que disponía de una enorme clientela feudal, y con el mariscal de Saint-André; este «triunvirato», que tenía conciencia de contar con la mayoría de la católica Francia, decidido a no tolerar el progreso de la herejía —y sobre todo en las masas rurales—, animado por el Parlamento de París y por el rey de España, se opuso a la política de conciliación. Por otra parte, los Borbones, que no veían en Miguel de l'Hôpital más que a un político, no abandonaban la idea de sostener con las armas la causa del calvinismo.

1. Sobre este discurso de Laynez, cfr. la obra del P. Cereceda. *(Nota del Traductor.)*

Sin embargo, el gobierno real se obstinaba en buscar componendas. Catalina de Médicis, impresionada por los éxitos europeos de la Reforma y conmovida por el valor de Juana de Albret que había venido a vivir cerca de la regente en Saint-Germain y seguía regularmente las reuniones calvinistas, quiso definir hasta qué límites se beneficiaría el protestantismo de la libertad de cultos en el reino: el edicto de 7 de enero de 1562 —llamado *Edicto de enero*— la concedió fuera de las ciudades «cerradas» y en el interior de éstas, en las casas particulares.

Pero esta política de moderación no tenía probabilidades de triunfar. Por todas partes se reproducían los sucesos violentos; en Montpellier, en plena catedral, los protestantes asesinaron a quince católicos. El primero de marzo, una refriega en la Champagne precipitó la guerra civil. El duque de Guisa volvía de Saverne, donde se había entrevistado con el luterano duque de Wurtemberg, probablemente para impedir a los príncipes germanos que sostuvieran a los hugonotes de Francia. En *Vassy*, no lejos de las propiedades familiares que los Lorena poseían en Joinville, las tropas del duque cayeron sobre una reunión protestante: casi un millar de personas asistía a un sermón y desbordaba la carretera; la ciudad era «cerrada», y por lo tanto el acto revestía carácter público. Los hombres de Francisco quisieron despejar el camino; el duque avanzó y respondióle una lluvia de piedras; entonces se lanzaron los gentilhombres y abrieron camino a la tropa en medio de un río de sangre.

Aquélla sería la señal del drama. En pocas semanas, el reino ardía en llamas; los Guisas se hicieron cargo del rey niño y de su madre; Condé se instaló en Orleáns y se proclamó «defensor de la corona de Francia». Matanzas, pillajes y batallas asolaron a las provincias. Comenzaban las guerras de religión, que durarían treinta y seis años.

Años turbulentos: en Inglaterra, María Tudor vuelve a todo trance por el catolicismo

La política, en Alemania y Francia, se imponía a las intenciones propiamente religiosas. Pero, ¿y en Inglaterra?; ¿qué ocurría en aquel país, donde la sola decisión política de un rey había bastado para provocar la ruptura? La situación allí era compleja, oscilante entre la intransigencia anglicana, la calvinista y la católica. Bajo Enrique VIII y Eduardo VI, la personalidad del soberano había tenido una decisiva importancia en la orientación religiosa del pueblo: y lo mismo iba a ocurrir con la reina llamada al trono por el orden de sucesión (el 6 de julio de 1553): *María Tudor*.

Hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón, con su prolongada virginidad, su áspera frente y sus mandíbulas cerradas, no carecía de bondad, pero sí de encanto. Verdadera Tudor, tenía de su padre, con la voz profunda, la graciosa elocuencia, el sentido innato de la autoridad, y llegaba al trono resuelta a capitales decisiones. ¿Cuáles? No hacía un misterio de sus ideas: «Preferiría perder diez coronas que poner en peligro a mi alma.» Formada en un catolicismo a la española, esto es, sin disimulaciones, habíase mostrado heroica durante el cisma y el triunfo de la herejía; su semicautividad y sus sufrimientos la aureolaban de prestigio. El pueblo inglés la aceptó sin dificultad: Warwick intentó en vano de oponerle a una joven sobrina de Enrique VIII, Juana Grey, lo que le valió la ejecución.

Los primeros actos del nuevo reinado mostraron claramente que la intención de María era devolver su reino a la fe católica: exhortó a sus súbditos a vivir unidos «en la calma y la caridad cristiana, evitando los términos nuevos y diabólicos de papista y hereje»; hizo poner en libertad a los obispos Gardiner y Bonner, que, aunque habían admitido el cisma herético de Enrique, rehusaron sacrificarse al calvinismo, y envió a la Torre de Londres al arzobispo de Cantorbery, Thomas Crammer, que había inspirado la política religiosa de los precedentes reinados. Aceptó que los funerales de Eduar-

do VI se celebraran según el rito anglicano, pero se negó a asistir, limitándose a oír, por las intenciones del difunto una Misa de Requiem, y solicitó del Papa la autorización para recibir la corona, según las antiguas costumbres, en la abadía de Westminster. A fines de año, el Parlamento rechazó todas las leyes religiosas votadas bajo el difunto rey, y la asamblea de la provincia de Cantorbery reconoció «la Presencia real de Cristo en el sacramento del altar», rechazando el catecismo a la moda ginebrina.

María estaba animada de una buena voluntad ingenua y poco hábil. Para llegar a sus fines, hubiera necesitado mucho tacto y prudencia. ¡Si al menos hubiera estado bien aconsejada! Sí lo estaba por parte de su querido tío Carlos V, que le recomendaba «no impacientarse con excesivo celo» y limitarse a practicar en privado sus virtudes cristianas, su piedad y sus ayunos, que admiraban a cuantos vivían con ella. Sabios consejos, que perderían su eficacia el día en que el Emperador hizo cometer a su sobrina la más insigne falta política. Otros le daban consejos bien distintos. El hombre más influyente del reino era *Reginald Pole* (1500-1558) que, al tiempo del martirio de Tomás Moro había elevado una protesta y, en Italia, donde estaba refugiado, intentó provocar una intervención para vengar a su amigo. Primo de la nueva reina, piadoso y amigo de la meditación como un monje, además buen humanista, se aprovechaba del prestigio de su valerosa resistencia y de su elocuencia, porque, tras el divorcio de Enrique VIII se trasladó a Italia después de contestar a los esfuerzos del rey por atraérselo, con un tratado vigoroso, el *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* en el que aconsejaba al monarca rebelde el arrepentimiento y la sumisión. Hecho cardenal por Paulo III, a pesar de sus objeciones sobre el «manifiesto peligro» que correrían los suyos, llevaba desde 1537 el título de «Legado en Inglaterra», por lo que Enrique VIII había puesto precio a su cabeza. Reginald Pole era todo lo contrario de un hombre violento. En Italia, donde había preparado junto con los cardenales Sadolet y Contarini, un plan de trabajo para el futuro concilio, los intransigentes de la especie del cardenal Carafa le tenían por demasiado tibio, y después de negarse a aplicar en su obispado de Viterbo las medidas represivas, después de intentar en vano imponer su criterio en las reuniones de Trento, acabó por retirarse al convento benedictino de Maguzzano, en las riberas del lago Garda. Allí le encontró una orden pontificia que, a petición de María Tudor, le confirmaba en su legación y le confiaba la empresa de reconciliar a su patria con la Iglesia romana. Aquel humanista fino y dulce hubiera logrado sin duda el empeño si su acción no hubiese sido dificultada por el torpe rigor de su soberana. Después de su advenimiento, Pole le había escrito una carta en la que la comparaba nada menos que a la ¡Santísima Virgen! Desde luego, no puede contrariarse a tan alta persona.

Pero antes de que el mismo Pole llegara a Inglaterra, la intervención de Carlos V comprometió definitivamente la situación. Deseaba vivamente el emperador el matrimonio de su hijo, el príncipe Felipe, con su sobrina, para incluir definitivamente a Inglaterra en el juego militar y diplomático de los Habsburgo. Su embajador *Simón Renard*, el bien nombrado, uno de los numerosos hombres del Franco-Condado que usaba Carlos, condujo el asunto con habilidad. Un retrato del pretendiente, hecho por el Tiziano (el que hoy se admira en Madrid) persuadió a la reina virgen que aquel hermoso hombre de mentón saliente sería un buen marido. Sin embargo, Renard, después de haber hecho encuestas minuciosas, aconsejó a su amo que no uniera la alianza hispano-inglesa con la operación religiosa que deseaba la reina. Pero, ¿cómo se iba a impedir que la opinión pública se convenciera de que, en aquella alianza, la vuelta a la obediencia romana sería la cláusula capital, de inmensas consecuencias? Desafiando al sentido nacional, al insularismo, a la desconfiada independencia de los ingleses, aquel matrimonio español iba a desacreditar durante siglos al catolicismo, considerado en adelante como traidor al país.[1]

1. Si comparamos estas líneas con las que inmediatamente anteceden, echaremos de ver que por lo menos pecan de ambiguas: fue el hecho del ma-

Así, el drama de María Tudor surge de ciertos elementos simples, trágicamente simples: una reina cuya personal elección ordenaba la religión de su Estado, que hubiera necesitado una larga vida, una habilidad consumada, para volver la paz a las conciencias, pero que no estaba dotada sino de un ánimo ciego y de una débil salud; un legado que conocía mejor la susceptibilidad del pueblo inglés, decidido a usar de liberalidad y paciencia, aunque en ocasiones arrastrado por su entusiasmo místico y embarazado por la acción de la reina y sus partidarios; un suegro y un marido que pertenecían a la más poderosa familia católica de Europa, sospechosos por su mismo origen al pueblo inglés; una opinión pública dispuesta en conjunto a volver al aprisco de la Iglesia a la que, de corazón, se mantenía unida, pero celosa con respecto a la independencia nacional, hostil a la curia y pronta a encabritarse en cuanto se manifestara la menor influencia extranjera. Los rebeldes del invierno de 1553-1554 comprendieron que aquí había un eficaz medio de retener a Inglaterra en el campo protestante, confundiendo la cuestión de fe con el honor nacional; lamentábanse de «la invasión del reino por los extranjeros» e intentaron entronizar a Isabel, hija de Enrique VIII y Ana Bolena, que era protestante. Un noble de Kent, Thomas Wyatt, condujo a su banda hasta las puertas de Londres, pero María superó la crisis; los rebeldes fueron vencidos, decapitados (incluida la pobre Juana Grey, víctima inocente de dieciséis años, hija del duque de Suffolk, uno de los caudillos de la rebelión) la hermanastra de María, lo suficientemente hábil para no ser descubierta personalmente, no sufrió la última pena, pero fue detenida durante varios meses en Whitehall y en la Torre, y después relegada al castillo de Woodstock. El 25 de julio, fiesta de Santiago, Patrón de España, la reina de Inglaterra se casó con el príncipe, «nuevo Isaac» que se sacrificaba sin alegría a los intereses de sus Estados.

Surgió un grave problema: la suerte de los bienes eclesiásticos, distribuidos y vendidos desde 1537. Toda una clase de poseedores estaba interesada en el cisma, porque había resultado un excelente negocio (lo mismo que la adqui-

---

trimonio español, de cuyo acierto no juzgamos, la causa del descrédito del catolicismo en Inglaterra, o fue más bien el temor de las «inmensas consecuencias» que traería consigo la vuelta a la obediencia romana, es decir, la devolución de los bienes robados a la Iglesia en monasterios, abadías y catedrales. Las cosas no carecen de complejidad. «La nobleza inglesa y el pueblo estaban encantados (con Felipe) viendo su continente sobrio y varonil, su noble manejo del caballo y su afable sonrisa» (cfr. W. Th. Walsh, *Felipe II*, c. VIII). Felipe... «estaba resuelto a no dar el menor pretexto a cuanto sus enemigos habían hecho correr acerca de él». Felipe, «a instancia de su padre, envió a Renard a Bruselas para que lo detuviera (al legado pontificio Pole) hasta la llegada de una nueva bula del Papa Julio III autorizando a la absolución de Inglaterra sin necesidad de devolver las propiedades robadas a la Iglesia. Sólo cuando se tuvo la seguridad de que Pole no podía perjudicar a nadie con sus pujos de justicia (los cuales consideraba el emperador impracticables) Felipe envió una comisión para recibirle...» «La reina estaba algo nerviosa porque parte de sus consejeros querían que expulsara de la Iglesia y del estado a algunos de los antiguos herejes, que profesaban ahora la religión católica por pura conveniencia política. Felipe, siguiendo siempre la madura experiencia del emperador, dio de lado a esta idea; evitar —decía— toda persecución en Inglaterra...»

La vida inglesa, la industria y el comercio, se reanimaron y una sensación de alegría y vida nueva cundió por el país. Felipe entregó a la justicia inglesa a los alborotadores españoles, reprimió duramente cualquier manifestación inoportuna u ofensiva para los ingleses de parte de sus hombres castellanos, intervino repetidas veces a favor de Isabel, la hermanastra de su mujer. Y de la subsiguiente persecución, decidida por el Parlamento «converso» en enero de 1555, ¿quién tiene la responsabilidad? «de todas las gentes oficiales acusadas, las más inocentes son precisamente las que han sido más envilecidas por la tradición: Felipe, María y los ministros responsables de la Iglesia católica». Felipe se opuso en absoluto a la persecución. «Toda la persecución mariana, en resumen, debe considerarse como asunto inglés y no español.» (Id. ibid.) Creo que estos pasajes al azar, aclaran bastante el equívoco de las líneas que han provocado esta demasiado extensa nota. *(Nota del Traductor.)*

sición de los bienes nacionales para los hombres de la Revolución francesa). Carlos V, a quien Renard informaba bien y que no acostumbraba a tratar con miramientos a la Santa Sede, estimaba que la restitución era impracticable, exactamente lo mismo que pensaría Bonaparte al negociar su Concordato. El emperador, que deseaba arreglar según sus personales puntos de vista la reconciliación de Inglaterra con Roma, hizo saber al Papa que no consentiría la llegada del legado a la Isla si Pole no venía dotado de poderes para reconocer la alienación de las antiguas propiedades de la Iglesia inglesa. Dominado por los rigoristas, Julio III intentó ganar tiempo entreteniendo al cardenal en una mediación entre el emperador y el rey de Francia. Pero el legado se impacientaba y el Pontífice reconoció que si la Iglesia disponía de sus bienes para rescatar a los prisioneros, con más razón podía dedicarlos a la salvación de todo un reino. Entonces el Parlamento aceptó la venida de Pole, quien desembarcó en Dover el 21 de noviembre de 1554. El 24, entró en Londres por el Támesis, seguido de un cortejo triunfal; María y Felipe le acogieron en Whitehall, el rey a la puerta y la reina en lo alto de las escaleras. El 27 recordó al Parlamento la antigua fidelidad del país a la confesión de Roma y los límites que el poder temporal no podía traspasar. La Asamblea, el día 30, suplicó a los soberanos que notificaran a la Santa Sede su arrepentimiento y pidieran el perdón. Ante los Lores y los diputados de los Comunes arrodillados, el cardenal pronunció en latín y luego en inglés la solemne fórmula de la absolución sobre Felipe y María. Resonó el *Tedéum*. Brillaron todas las glorias católicas del pasado. Al día siguiente, veinticinco mil fieles, reunidos en San Pablo y sus alrededores recibieron postrados la bendición apostólica. Y el 3 de enero de 1555 fue abolido cuanto promulgaron contra la Iglesia Enrique VIII y Eduardo VI.

La Cámara de los Comunes, recién elegida, era una especie de «Cámara fantasmal» apasionada por el castigo de los cómplices del cisma. La segunda falta de María consistió en no frenar esos ciegos furores. Restablecíéronse las leyes antes vigentes contra los Lollards. Pole creyó hábil encomendar el juicio de los acusados a una comisión de obispos, pero éstos, que antes habían admitido el que Enrique VIII abandonara la obediencia romana, deseaban hacerse perdonar su extravío y así no manifestaron indulgencia alguna hacia los que rechazaban la reconciliación y, sobre todo, para quienes seguían el calvinismo. Las hogueras comenzaron de nuevo. Felipe intervino e hizo que su confesor condenara el exceso de violencia: quien había de revelarse en España como adversario implacable de toda tolerancia recomendó la clemencia en el reino inglés; a instancias suyas gozó Isabel de un régimen menos severo: Felipe la prefería como heredera de su mujer a la reina de Escocia, María Estuardo, prometida al delfín de Francia, Francisco. Pero en agosto de 1555, llamado a Bruselas donde su padre iba a abdicar, se ausentó de Inglaterra durante veinte meses y su ausencia tuvo desastrosos resultados.

Redoblóse la persecución. Perecieron por entonces la mayoría de las 277 víctimas cuyos procesos y ejecuciones contaría John Foxe en su *Libro de los Mártires* que, durante dos siglos sería casi tan leído como la *Biblia* en los hogares ingleses, aunque en realidad contiene buen número de exageraciones. María era presentada ante la historia como la «sanguinaria», *Bloody Mary:* y este sobrenombre le quedaría en adelante. Los obispos que se habían mostrado complacientes con el cisma, perecieron; en Oxford, el de Worcester, Latimer, dirigió al de Londres, Ridley, con quien estaba encadenado, las célebres palabras: «Animaos, maestro Ridley, y mostraos como un hombre. Porque hoy vamos a encender en Inglaterra, por la gracia de Dios, una llama que confío no se ha de extinguir jamás». Excomulgado y degradado, Crammer creyó salvar su vida escribiendo nada menos que seis abjuraciones y reconociendo el magisterio del Papa sobre la Iglesia; pero el 21 de marzo de 1556, como se le pidiera que hablara al pueblo antes de subir a la hoguera, en un último impulso de honor, renegó de cuanto había hecho por miedo a la muerte y tendió a las llamas su mano derecha para que fuera —dijo— la primera en purgar sus cobardes retractaciones.

Pole entretanto reorganizaba la Iglesia de Inglaterra. Nombrado arzobispo de Cantorbery y Primado, hizo preparar por un concilio nacional el conjunto de medidas conocidas con el nombre de *Reformatio Angliae;* mientras los sacerdotes eran provistos de una selección de homilías y de una exposición general de la fe católica para atender a las más urgentes necesidades de la predicación, un detallado reglamento fijaba la edad, los estudios y las cualidades necesarias para la formación de los clérigos; se prohibió la acumulación de beneficios y se recomendaba la residencia; los obispos eran invitados a visitar sus diócesis y a enseñar a sus fieles. Y al mismo tiempo que se proponía al clero secular una sabia renovación disciplinar, los religiosos volvían a Inglaterra. Pero Pole, aun vigilando estrechamente a las universidades, se oponía a la introducción de la Inquisición romana y declinó la oferta de Ignacio de Loyola de enviar a Roma clérigos jóvenes británicos para la Compañía de Jesús.

Paralelamente, eran reconocidos los derechos de los católicos irlandeses, que perseveraron con tanto vigor. El arzobispo Dowdall volvió a su sede de Armagh y fue proclamado Primado; toda la obra de los herejes fue destruida y depuestos los obispos infieles. Un concilio provincial emprendió la Reforma de la Iglesia de Irlanda, en la línea del Concilio de Trento. Los irlandeses no hubieran tenido más que motivos para alabar a María Tudor, si al mismo tiempo la reina no hubiera seguido una política de «anglización» de la isla, a la que hizo erigir en reino por el Papa y donde instaló a muchos colonos ingleses, permitiendo así que subsistiera y aun se acentuara el dualismo y antagonismo nacional, cuando el religioso había desaparecido.

La llegada al Sumo Pontificado de Paulo IV, jefe del partido intransigente, y las vicisitudes de la política europea, acabaron de inclinar a María y a sus seguidores hacia la política de severidad. Napolitano, el Papa deseaba liberar a Nápoles de la tutela española; se alió a Francia y entró en guerra con España. Felipe II forzó al reino de su esposa a prestarle auxilio, a pesar de la oposición del Consejo privado.[1] El terrible Paulo IV despojó a Pole— a quien juzgaba demasiado blando— de sus poderes de legado *a latere* y le reemplazó por el viejo franciscano William Peto: y aun le conminó a que se presentara en Roma ante el Santo Oficio. María Tudor retuvo al cardenal, que elevó una indignada protesta: era —hay que confesarlo— bien extraño el tratamiento que se inflingía a un prelado que había devuelto un reino a la Iglesia.[2] Sobre el continente, los franceses de Guisa se apoderaban de Calais, última cabeza de puente de Inglaterra en Francia. ¿Y para semejantes humillaciones había pedido Inglaterra el perdón del Pontífice? Por doquier bramaba la cólera en el reino: catolicismo y fidelidad a Roma se convirtieron en sinónimos de cobardía y traición. Muy afectada por la ausencia de su marido, siempre en el continente, María fue herida de muerte por la noticia del desastre. «Si se abriera mi corazón —decía— se encontraría un nombre grabado en él: Calais. Murió el 17 de noviembre de 1558. Y el mismo día, como si en realidad no tuvieran más que

1. Si bien es cierto que la guerra de Felipe no fue popular al principio en Inglaterra, sin embargo, el entusiasmo cundió bien pronto, hasta el punto que los documentos de la época, la correspondencia de embajadores —especialmente de los venecianos— hablan de cifras de voluntarios superiores a los 5.000 soldados estipulados entre el rey y el Parlamento inglés. *(Nota del Traductor.)*

2. Ingenuo escándalo el del historiador. Paulo IV Carafa, napolitano ardiente y de familia angevina, de vida privada irreprochable y de los mejores deseos con respecto a la Reforma de la Iglesia, tenía una debilidad: la terrible pasión política y nacionalista, que le llevaba a extremos verdaderamente frenéticos. A pesar de su alianza con Francia, era igualmente enemigo de los franceses; odiaba furiosamente a Carlos V y a su hijo; «hijo de la iniquidad, Felipe de Austria, fruto del llamado emperador Carlos que pasa por rey de España» —dice en la bula de excomunión del rey, nunca promulgada por Carafa. A Carlos V lo calificó repetidas veces de «hereje y cismático». Y en fin, hablando de españoles y franceses, cifraba su ideal político —semejante en todo al de Julio II— en estas frases: «Todos ellos son igualmente bárbaros y sería buena cosa que se quedaran todos en sus casas y que en nuestro país sólo se hablara el italiano.» *(Nota del Traductor.)*

un corazón y un alma comunes, el cardenal Pole descendía también al sepulcro. Con recta voluntad, con admirable fe y gran valor, habían ambos servido a la Iglesia, pero un implacable conjunto de faltas hizo su obra caduca. El catolicismo había perdido muchas raíces que cinco años antes conservaba todavía. Preparado quedaba el campo para Isabel —a la que Felipe, por odio a María Estuardo,[1] delfina de Francia hizo reconocer— y con ella al anglicanismo protestante.

En vísperas de la atroz carnicería

Así, por doquier, hacia el año 1560, cuando concluía este período de años turbulentos en que se tomaban posiciones decisivas, la suerte de la Reforma ya no estaba en los combates del alma, sino en los juegos de gobernantes y partidos. Desde el comienzo, la revuelta espiritual de Lutero había desencadenado las codicias materiales: los príncipes alemanes, los reyes escandinavos y Enrique VIII Tudor, al romper con la tutela pontificia, aprovecharon la ocasión de adueñarse de la dirección de las iglesias y de sus riquezas. ¿Y no era poco significativo que la palabra que designaba al seudo cristianismo, el protestantismo —aun al precio de un contrasentido [2]— se refiriera a un acontecimiento esencialmente político y no religioso, la reclamación de los príncipes y las ciudades contra la mudanza del emperador en Spira en 1529? ¡Bien patente estaba la degradación de la «mística» en «política»! Y hay que hacer un verdadero esfuerzo para recordar que tan impuros cálculos habían sido autorizados por la búsqueda desinteresada de espíritus ansiosos de la verdad, y que el éxito de la Reforma se debió primero a la adhesión de millones de cristianos seducidos por una fe exaltante en su simplicidad.

¡Pero no tiremos la primera piedra! Esta evolución era fatal. A menos de aceptar ser destruidos más o menos pronto, pero inevitablemente, los partidarios de la herejía tenían que agruparse y defenderse. El papel reconocido a los poderes civiles en el sistema de Wittemberg era la lógica consecuencia de una situación de hecho que podía hundir a Alemania en la anarquía: la Reforma germánica, al aceptar una estructura política, escapaba a un mortal peligro, pero al mismo tiempo suscitaba un antagonismo que mucho tiempo después se manifestaría trágicamente en la guerra de los Treinta Años. Y, so pretexto de que el dueño de Ginebra predicaba el respeto a las autoridades establecidas, ¿podía el calvinismo, allí donde se veía amenazado por esas mismas autoridades, contentarse con la heroica respuesta de sus mártires? ¿En virtud de qué ley de correspondencia, secreta y sugestiva, había comenzado en Alemania, pocas semanas después de la muerte de Lutero la lucha de los confederados protestantes contra el emperador católico? ¿Y por qué, en el instante en que moría Calvino, estaba Inglaterra pronta a pasar de la ortodoxia católica a la suya, y Francia contemplaba cómo el partido calvinista y el católico aprestaban sus armas para una dolorosa guerra civil? La revolución interior, brotada como una llama del espíritu de Martín Lutero, iba a entregarse en adelante a las intrigas, a las combinaciones y a los intentos de la fuerza. Y esta «carnicería atroz» que Erasmo singularmente profético, había adivinado en el porvenir como lógica consecuencia de la rebelión, estaba ya en vísperas de ensangrentar al mundo cristiano.

Ciertamente, en el postrer encuentro con

1. Carlos V nunca llegó a comprender a Isabel; Felipe II se equivocó con ella y no es extraño, dado el carácter de la hermanastra de María Tudor. De todas maneras, tampoco María Estuardo era entonces, ni lo sería en los años sucesivos, la mártir que una serie de circunstancias hicieron de ella en los últimos años. A los ojos de muchos, era una joven frívola; a los de los Austria, una posible y peligrosa aliada de Francia. Sólo las desdichas de última hora y la muerte injusta elevaron su talla moral ante unos y otros. *(Nota del Traductor.)*

2. Contrasentido, porque la fórmula del manifiesto de Spira, *Protestati sumus*, debe traducirse correctamente por: «atestiguamos» y no «protestamos». Muchos protestantes han deplorado que haya prevalecido el uso de un término que parece dar a su doctrina un sentido negativo. (Cfr. Wilfrid Monod. Raoul Stephan.)

1913) y en el resumido libro de P. Lavedan *Historia del Arte*, t. II, colección «Clío», París, 1944. ¿Cómo escoger entre tantas biografías de artistas y tantos cuadernos de obras? Mejor es recomendar algunas reproducciones y un pequeño número de títulos: J. Alazard, *El arte italiano, desde los orígenes hasta el fin del siglo XIV*, París, 1949, y *El Quattrocento*, París, 1951; Ch. Sterling, *Pintores de la Edad Media*, 2.ª ed., París, 1950; P. Fierens, *El arte flamenco*, París, 1945, y los excelentes libros, tan bien ilustrados de la colección «Arts, Styles et Techniques», de Larousse, debidos a B. Dorival, P. Lavedan y L. Benois, respectivamente, para la pintura, la arquitectura y la escultura francesas. Ver también el estudio de P. du Colombier, *Historia del Arte*. Las artes plásticas y la literatura de esta época de transición están analizadas por R. Schneider y G. Cohen *La formación del genio moderno en el arte de Occidente*, París, 1936, colección «La evolución de la humanidad».

El descubrimiento de nuevos mundos es estudiado en la *Historia del descubrimiento de la tierra*, París, 1938, por Ch. de la Roncière. J. Godechot, en su *Historia del Atlántico*, París, 1948, ha descrito el impulso que llevó a los europeos hacia América, sin que la presencia mediterránea perdiera importancia, de lo que puede uno darse cuenta en la tesis de Fernand Brandel, que hizo sensación por sus métodos y conclusiones: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, París, 1949.

Las historias nacionales, desarrolladas, como la célebre de Francia en la colección «Lavisse», o sucintos, describen los cuadros políticos, económicos y sociales.

B. Historia religiosa

Quien desee una exposición minuciosa y de abundantes referencias bibliográficas, diríjase a la *Historia de la Iglesia*, emprendida por A. Fliche y V. Martin, que hace honor a la erudición francesa; si bien todavía no han salido los volúmenes que deben tratar de la centralización pontificia y de las crisis conciliares a fines de la Edad Media, lo mismo que el de la restauración católica después de Trento, se dispone en cambio del t. XV, *La Iglesia del Renacimiento* (1449-1517), por R. Aubenas y R. Ricard, del tomo XVI, la *Crisis religiosa del siglo XVI*, por E. de Moreau, P. Jourda y P. Janelle; del tomo XVII, *La Epoca del Concilio de Trento*, por L. Cristiani.

Recordemos otros títulos señalados en las bibliografías de los volúmenes precedentes: F. Mourret, *Historia general de la Iglesia*, t. V, *El Renacimiento y la Reforma*, París, 1920; Dom Ch. Poulet, *Historia del Cristianismo*, tomo III, *Los tiempos modernos;* A. Dufourcq, *Historia moderna de la Iglesia*, t. XVIII, *El cristianismo y la reorganización absolutista*, 1.ª parte, *El Concilio de Trento* (1527-1622), 7.ª edic., París, 1933; estos dos últimos trabajos tienen el mérito de conceder un importante lugar a las manifestaciones de la vida cristiana.

L. von Pastor comienza en el siglo XIV su monumental *Historia de los Papas desde el fin de la Edad Media*. Tan prodigioso trabajo, fundado sobre datos considerables, abraza el mismo tiempo que este libro. La *Historia de los Papas*, de F. Hayward y la *Historia del Vaticano*, de Ch. Pichon dan útiles detalles.

La posición de la Iglesia ante el Renacimiento y ante la Reforma ha suscitado un buen número de trabajos, no siempre exentos de pasión. Los más importantes quedan citados en la bibliografía de cada capítulo. Baste aquí notar el interés de la obra del cardenal Baudrillart, *La Iglesia católica, el Renacimiento y el Protestantismo* (1905-1928). Los complementos cronológicos indispensables pueden hallarse en dos pequeños libros de la colección «Que sais-je?»: *Los Papas del Renacimiento*, por H. Marc-Bonnet y la *Historia del Protestantismo*, por E.-G. Léonard, o bien en *La Reforma y las guerras de religión*, de J. Chartrou-Charbonnel, colec. «Armand Colin», París, 1936.

La otra cara del problema, la evolución interior de las reformas protestantes, ha sido magistralmente aclarada por Bossuet en su famosa y erudita *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes;* lo mismo que *El Catolicismo comparado con el Protestantismo*, de Jaime Balmes.

En el aspecto geográfico y político de los Estados, se han compuesto excelentes historias de la Iglesia. La pesada y sabia *Kirchengeschichte Deutschlands*, del protestante A. Hauck, ha dado lugar a una serie de publicaciones entre las que se distinguen una nueva «Kirchengeschichte», bajo la dirección de Mgr. Kirsch, Friburgo de Brisgovia, 1930; y *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., de J. Lertz, Friburgo de B., 1939-40; Italia tiene su *Storia della Chiesa*, por A. Saba, 3 vols., Turín, 1936-1943; Inglaterra, *A History of the English Church*, dirigida por Stephens y Hunt, tt. III, IV y V, y una *Historia de la Inglaterra cristiana*, por A.-D. Toledano, París, 1955. España, una breve, pero clara y viva *Historia de la España cristiana*, por Jean Descola, París, 1951. A todas las supera la *Historia de la Iglesia en Bélgica*, del Padre de Moreau, tt. II, IV, V. Faltos de una obra de la misma calidad para Francia —porque la de G. Goyau es demasiado rápida— la mejor es *Los orígenes del Galicanismo*, de Mgr. V. Martin, 2 vols., París, 1939 y el t. II de *La Iglesia católica, la crisis del Renacimiento*, 2.ª edic., Melun, 1944; *Orígenes de la Reforma*, de Imbart de la Tour; la *Historia de Lorena*, de Gain, y la *Historia de la Iglesia de Alsacia*, de Burg, que dan datos útiles y locales.

En la preciosa *Historia de los concilios según sus documentos originales*, comenzada por C.-J. Hefele, el t. IX (vols. 17 y 18), debido a P. Richard, se refiere al Concilio de Trento, París, 1930-31. La traducción francesa supera a la edición alemana, gracias a la portentosa erudición de Dom Leclercq.

Sabido es cuantas reservas documentales contienen el *Diccionario de Historia y de Geografía eclesiásticas*, el *Diccionario de Derecho canónico, Liturgia, enciclopedia popular de conocimientos litúrgicos*, la enciclopedia *Catolicismo*, la *Enciclopedia católica* (Ciudad del Vaticano), la *Enciclopedia italiana*, fundada por G. Treccani. Por desgracia, todas estas grandes obras están inconclusas, y la primera citada está en la letra C. El *Diccionario de Derecho canónico* está en la I, y el de *Espiritualidad* sigue su impulso. Sólo el *Diccionario de Teología* está concluido, habiendo superado el artículo *Zut*, que su último director, Mgr. Amann, le había señalado como término.

Henri Focillon ha explicado luminosamente la evolución de la inspiración religiosa en el arte medieval, en *Arte de Occidente*, París, 1938, mientras que Emile Mâle, refiriéndose sobre todo a la iconografía, escribía *El Arte religioso de fines de la Edad Media*, 4.ª edic., París, 1931, *El Arte religioso después del Concilio de Trento*, París, 1932.

Por fin, lo decimos ahora, aunque volvamos con frecuencia sobre ello, una de las obras maestras de la historiografía francesa contemporánea es la compuesta por Lucien Fevbre en su *Problema de la incredulidad en el siglo XVI, la religión de Rabelais*, París, 1942, colec. «La Evolución de la Humanidad», oportuna reconstrucción de la existencia diaria, de los horizontes intelectuales, de los medios científicos y de la vitalidad religiosa de los hombres de aquel tiempo.

Nos queda aún por decir que muchas revistas aportan reseñas preciosas: la *Bibliotheque de l'Ecole des Chartes* es una de esas útiles publicaciones, aunque los «cartistas» se han esforzado en la reseña de épocas más antiguas. *Le Moyen Age*, la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, la *Revue Historique*, la *Revue des questions historiques* (que, desgraciadamente, ha terminado su carrera), la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Lovaina), son todas colecciones de gran riqueza. No olvidemos, por último, el *Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme*.

I

Una crisis de autoridad: el cisma y los concilios

Sobre el fin de los Papas de Aviñón, ver las indicaciones dadas en la bibliografía del c. XIV de «*La Iglesia de la Catedral y la Cruzada*». Lo esencial está siempre en la exposición y en las ricas bibliografías de G. Mollat, *Los Papas de Aviñón*, 9.ª edic., París, 1949. Los diversos pun-

tos de vista en que hay que colocarse para comprender al Papado aviñonense y proporcionar un juicio equitativo, están indicados por Bernard Guillemain, joven historiador francés de gran porvenir, en *Punti di vista sul Papato avinionese,* en *Archivio Storico italiano,* 1953. El clima espiritual y místico que rodea a los Papas franceses es reconstruido por E. Dupré Theseider, *I Papi d'Avinione e la questione romana,* Florencia, 1939; por E. de Lagarde, *El nacimiento del espíritu laico en el declinar de la Edad Media,* especialmente en los tt. II y IV (Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934 y 1942), y en fin por E. Dela, en *Santa Catalina de Siena y la Cristiandad de su tiempo,* extensa tesis doctoral de Toulouse, desgraciadamente inédita, cuyo resumen esencial puede leerse en la *Revue du Moyen Age latin,* de 1948. Al margen de las obras que tratan de definir el papel de la santa sienesa, y que citamos más abajo, *La política pontificia y la vuelta de la Santa Sede a Roma en 1376* es estudiada, siguiendo de cerca los archivos, por L. Mirot, París, 1899. Señalemos especialmente, por fin, el curioso relato rimado de Pierre Ameilh: *Le voyage de Gregoire XI ramenant la Papauté d'Avignon a Rome,* traducido y comentado por Pierre Ronzy, Florencia, 1952.

Santa Catalina de Siena cuenta con una considerable bibliografía; entre sus más importantes biógrafos, los mejores son J. Jörgensen (1924), A. Lemonnyer (1934) y A. Levasti (1953), además de la condesa de Flavigny, Gonzaga Truc, Sigrid Undset, el R. P. Bernadot, N. Denis-Boulet, etc... Los estudios críticos de R. Fawtier sobre las fuentes biográficas de la santa, le han llevado a escribir, en colaboración con L. Canet, una curiosa obra que conserva bien las tradiciones: *La doble experiencia de Catalina Benincasa,* París, 1948.

Sobre el Gran Cisma, fuera de las obras generales ya citadas, especialmente la *Historia de los Papas,* de Pastor, t. I, y el libro, bien conocido, de G. Schnürer, *La Iglesia y la civilización en la Edad Media,* París, 1935, hay numerosos trabajos especiales, como los de Gayet, 1889; Salambier, 1921; Perroy, sobre *Inglaterra y el cisma,* 1933; N. Valois, *Francia y el cisma* (1896-1902), de M. de Bouard *Francia e Italia en tiempos del gran cisma* (1935). Ver también el monumental artículo *El Cisma de Occidente,* en el Diccionario de Teología. Citamos aparte el libro vivo, original y pintoresco, de Georges Pillement, sobre *Pedro de Luna, el último Papa de Aviñón,* París, 1955.

Las teorías conciliares han sido estudiadas en general por N. Valois en *El Papa y el Concilio,* París, 1909; en excelentes artículos del R. Padre J. Leclerc, aparecidos en *Etudes,* octubre-noviembre 1935: *Las teorías democráticas en la Edad Media,* y en numerosas monografías. Las referentes a Ockam y a Marsilio de Padua, quedan citadas en *La Iglesia de la Catedral...* Lectura básica, es, por supuesto, el magistral libro de E. Gilson *La philosophie au Moyen Age,* París, 1942.

Sobre los concilios, debe recurrirse a Hefelé-Leclercq. Artículos notables de Baudrillart: *Constanza* y *Basilea* en el Diccionario teológico; y, en el mismo artículo, *Martín V,* de E. Amann. Curioso y sorprendente trabajo de G. Perouse: *Le cardinal Louis Aleman et la fin du Grand Schisme,* Lyón, 1904.

Los diversos aspectos de la emancipación de los Estados, han sido estudiados, sea en conjunto, sea en relación con los distintos países: R. Folz *La idea del imperio en Occidente, de los siglos V al XIV,* París, 1953, obra reciente en la que su autor muestra la importancia de la Bula de Oro como fin a la vez de una concepción religiosa y de una política universal; W. W. Capes, *The English Church in the fourteenth and the fifteenth centuries,* Londres, 1900 (t. III de la *Historia de la Iglesia inglesa*). El libro de E. Perroy, al que aludimos más arriba, *Inglaterra y el Gran Cisma de Occidente,* París, 1933; N. Valois, *Historia de la Pragmática Sanción,* París, 1906; J. Gaudemet, *La Collation par le roi de France des bénéfices vacants en régale,* París, 1935; P. Ourliac, *El Concordato de 1472,* París, 1944 y, obra fundamental, Mgr. V. Martin, *Los orígenes del Galicanismo,* ya citados.

II

Una crisis de unidad: la Cristiandad se disloca y pierde el Oriente

El nacimiento de las naciones modernas queda estudiado en las obras generales ya citadas, y especialmente en *La disgregación del mundo medieval* de *Pueblos y Civilizaciones; Las grandes corrientes de la Historia Universal*, de Pirenne, y *Les lignes de faîte du M. A.*, de L. Génicot, en su última parte. También hay indicaciones útiles en la obra de Huizinga, esencial para el tercer capítulo. El desarrollo urbano ha sido expuesto de excelente manera por Régine Pernoud en *Les villes marchandes aux XIV et XV siècles*, París, 1948.

Sobre las grandes crisis políticas, Guerra de Cien Años y otras, parece inútil dar indicaciones bibliográficas. Puede acudirse a los manuales de Historia general y a las Historias de Francia, Inglaterra, Alemania, etc.

La perduración de las ideas de unidad y de cruzada, ha sido poco estudiada. Hay, sin embargo, dos obras interesantes sobre esta cuestión: la exposición breve y juiciosa de Bernard Voyenne, *Petite histoire de l'idée européenne*, París, 1952, y la vivaz de N. Jorga, *Philippe de Mézières y la croisade au XIV siècle*. París, 1896.

La bibliografía de Juana de Arco es tan considerable que no podemos hacer más que breves alusiones. Los textos de los procesos de condena y de rehabilitación, fueron editados en 1841 y 1849, por J. Quicherat; los primeros fueron reeditados en 1921 por P. Champion. Abundan las biografías de la heroína: después de la de Quicherat, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, pequeño libro aparecido en 1849, del que se ha usado bastante, sin citarlo, y cuyo título —*nouveaux*— permanece después de un siglo, con N. Wallon (1867), Marius Sépet (1869), P. Ayrolles (1890), L. Petit de Julleville (1900), uno de los pocos que dan luz sobre la vocación de Juana de Arco, santa de la Unidad cristiana, hasta los trabajos recientes de G. Hanotaux, Anatole France, P. Champion, Víctor Giraud, Lucien Fabre. El último por su fecha (1953), es el excelente de Régine Pernoud, hecho según el proceso de rehabilitación. Se han consagrado repertorios enteros a la bibliografía de la santa, como el de P. Lanéry d'Arc y el de E. Terry, inglés.

Sobre el fin de Bizancio, remitimos a las obras indicadas en el capítulo X de la *«La Iglesia de la Catedral...»*, especialmente en *l'Empire du Levant*, París, 1946, de René Grousset. El célebre libro de G. Schlumberger, conserva su valor, desde 1915: *La siége, la prise et le sac de Constantinople par les turcs en 1453*. Sobre las tentativas de unión, hay un excelente estudio de Viller, aparecido en la «Biblioteca de Altos Estudios» en 1921, y el libro siempre oportuno, aunque antiguo, de H. Vast, sobre el cardenal Bessarión, París, 1878. Tamerlán tiene abundante literatura; bastará recordar *l'Empire des Steppes*, de René Grousset, París, 1939.

Para los orígenes de Rusia, consúltese *La Iglesia rusa*, de Brian-Chaninov, París, 1928, e historiadores de Rusia: Brian-Chaninov, París, 1928, y E. Krakowsky, París, 1954; *Mundo ruso*, de Gonzaga de Reynold, París, 1953, y el excelente ensayo de J.-N. Danzas, *Itinerario religioso de la conciencia rusa*, Juvisy, 1935. Ver también J. Decarreaux, *Santa Rusia* en *La vie spirituelle*, julio 1954.

III

Una crisis del espíritu: el quebrantamiento de las bases cristianas

La crisis moral, espiritual e intelectual del cambio del año 1400, es objeto de estudios extensos en las obras generales citadas, especialmente en G. Schnurer y L. Génicot; ver también, sobre todo, la de A. Renaudet, *El fin de la Edad Media*, París, 1931; pero el libro capital es el de Huizinga, extraordinariamente rico en observaciones originales, *El declinar de la Edad Media*. Hay numerosas y profundas notas en el

ensayo de Romano Guardini *El fin de los tiempos modernos*, 1952.

Sobre la religión, sus caracteres y desviaciones: P. Denifle, *La desolación de las iglesias, monasterios y hospitales de Francia durante la Guerra de Cien Años*, París, 1897; *F. Villon, su vida y su tiempo*, por Pierre Champion, París, 1933; J. Marx, *La Inquisición en el Delfinado*, muy interesante por lo que respecta a la superstición y brujería, París, 1914. Los sermones y predicadores han sido estudiados por A. Samouillan. P. Thureau Dangin, *San Bernardino de Siena*, y M. Gorce, *San Vicente Ferrer*. En cuanto a los misterios, basta, para conocerlos maravillosamente, leer las definitivas obras de Gustave Cohen, especialmente: *El teatro en Francia en la Edad Media*, París, 1928; y la *Historia de la dirección escénica en el teatro religioso en Francia en la Edad Media*, París, 1931. Sobre la Danza macabra, ver artículo de L. Sppitzer en *Mélanges Dauzat*, 1951.

La crisis y la reforma de las Ordenes monásticas están rápidamente estudiadas en el pequeño manual de Marc-Bonnet, *Historia de las órdenes religiosas*, París, 1949, y en las obras dedicadas a las diversas Ordenes. Ver: *San Antonino*, de R. Monçay, París, 1924; Pierre Caillet ha estudiado *La decadencia de la orden de Cluny en el siglo XV, y el intento de reforma del Abate Juan Borbón*, París, 1929. Sobre Santa Colette (Coleta), el libro más reciente y completo es el de J. Goulven, *Irradiación de Santa Colette*, París, 1952.

Sobre la expansión de la mística, la bibliografía es enorme: nos limitaremos a las principales indicaciones. Obras generales: *Espiritualidad medieval*, de F. Vernet, París, 1929; *Antología mística*, de P. de Jaeger, París, 1933; *El anillo de oro de los grandes místicos*, Emilio Baumann, París, 1924; *Grandes místicos alemanes*, de F. X. de Hornstein, con fragmentos admirablemente escogidos, Lucerna, 1922; *Místicos alemanes*, de Jean Chuzeville, París, 1935; sobre el Maestro Eckhart, su obra y presentación, por Paul Petit, París, 1942; sobre Taulero, *Sermones*, presentados por Hugueny, Thery, Corin, París, 1927; sobre Enrique Suso, el admirable conjunto de cinco volúmenes del R. P. Lavaud, biografía, estudios y traducción, París, 1946; de Gerlac Peter, *El soliloquio inflamado*, París, 1936; sobre Ruysbroeck, obras escogidas y presentadas por J. A. Bizet, París, 1946, obras completas por los benedictinos de Wisques, 1922-28; el gran libro de A. Wauthier d'Aygalliers, París, 1923; y sobre el conjunto de los místicos flamencos, los trabajos de E. Bruggemann, Lille, 1928 y P. Groult, Lovaina, 1926. Sobre la *Imitación de Cristo*, múltiples traducciones e innumerables estudios, entre los que descuellan el de M. Lewandowski, *El desconocido autor de la Imitación*, París, 1940; resumen de la cuestión en Daniel Rops, *Des images de grandeur*, París, 1950.

La vida intelectual, por sí sola, exigiría muchos párrafos de bibliografía. Pongamos aparte la *Histoire des universités françaises et étrangeres*, de Stéphen d'Irsay, París, 1933. Acudiremos en seguida a las obras generales sobre la filosofía medieval, a las de Bréhier, M. de Wulff, Paul Vignaux, y sobre todo E. Gilson; al magnífico *Manual de Patrología*, del R. P. Cayré, que encontraremos sin cesar; al t. XIII de Fliche y Martin, *El movimiento doctrinal del siglo IX al XIV*, por A. Forest, F. Van Steenberghen y M. de Gandillac, París, 1951; al tomo de la *Historia de la literatura* que dirige J. Calvet, dedicado por R. Bossuat a la Edad Media, París, 1931. Sobre Gerson existen abundantes trabajos: Massin, Lafontaine, André Combes y Louis Mourin; dejaremos aparte la pintoresca *Vida ardiente de J. Gerson*, de M. J. Pinet, París, 1930, y la —de tendencias racionalistas— *Fe y ciencia en la Edad Media*, de F. Sartiaux, París, 1926.

Sobre Wicleff, las obras en inglés de R. I. Poole, Londres, 1911; H. B. Wotkman, Oxford, 1926, trabajo considerable; y el artículo de B. L. Manning en la *Cambridge medieval History*; y el t. I del libro de E. Perroy *Inglaterra y el Gran Cisma*, París, 1933.

Sobre Juan Huss, las obras de Loserth, Berlín, 1925; de F. Strunz, Munich, 1917; E. Denis: *Huss y la guerra de los hussitas*, París, 1930; V.-L. Tapié, *Una Iglesia checa en el siglo XV: la unidad de los hermanos*, París, 1934, y M. Ficelle *Aspecto social del movimiento hussita* en

Tan trágico quizá como el de sus víctimas va a ser el destino de la hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón. Un implacable engranaje de circunstancias prevalecerá contra la buena voluntad, el valor y la pureza de fe de María Tudor. El resultado no será otro que aumentar el odio del pueblo hacia el «papista».



Revue d'Histoire économique et sociale, 1954, p. 311.

En cuanto al arte, lo esencial se halla en las obras de conjunto ya citadas; pero es necesario citar el admirable tomo de Emile Mâle, en su gran serie sobre el arte religioso, consagrado al *Fin de la Edad Media,* París, 1908; y más reciente, la excelente obra de Mme. L. Lefrançois-Pillion *El arte en la Francia del siglo XV*, París, 1954. La revolución musical del siglo XIV, queda bien expuesta por Jacques Chailley en su *Historia musical de la Edad Media,* París, 1947.

IV

Los Papas del Renacimiento

La enorme bibliografía que suponen las cuestiones tratadas en este capítulo, nos obliga a reducirnos a obras esenciales; otras no hacen más que vulgarizar y repetir. Sobre el conjunto del tema, la obra más reciente y mejor, por su puntualización, está en el t. XV de Fliche y Martin, aparecido en 1951 *La Iglesia y el Renacimiento* (1449-1517) de R. Aubenas y R. Ricard; allí hay abundantes indicaciones bibliográficas.

Sobre el Renacimiento italiano, la obra de conjunto más justa y completa sigue siendo el *Quattrocento*, de Ph. Monnier, París y Florencia, 1901, reeditada en 1936; y el bien constituido repertorio que forma la obra de Labande: *La Italia del Renacimiento;* ver también el excelente artículo *Renacimiento,* de A. Pérate, en el Diccionario apologético de la fe católica; la exposición viva y justa de Fred Bérence, *El Renacimiento,* París, 1955 y la curiosa obra de Orestes Ferrara *El siglo XVI visto por los embajadores venecianos;* muchos historiadores han estudiado las relaciones entre Renacimiento y Cristianismo; hemos citado los más importantes en la bibliografía general. Añadamos, sobre todo, a J. Guiraud, *La Iglesia y los orígenes del Renacimiento,* París, 1902. Las tesis de Burcknardt sobre la originalidad radical de las ideas renacentistas con relación a la Edad Media, expuestas especialmente en la *Civilización en Italia en tiempo del Renacimiento,* han sido muy discutidas, especialmente por J. Nordström, en *Edad Media y Renacimiento.* El particular problema del humanismo y sus relaciones con el Cristianismo, han mantenido la atención de muchos historiadores —citaremos otros trabajos a propósito de los capítulos siguientes— especialmente: Carlo Angeleri: *L'Umanismo italiano, filosofía e vita civile nel Rinascimento,* Florencia, 1952, y Garin. E. Gilson (en *Les idées et les Lettres,* en 1932 y como apéndice a su *Abelardo y Eloísa.).* Un estudio de gran mérito es el hecho por Francis Hermans, *Historia doctrinal del humanismo cristiano,* 4 vols. París-Tournay, 1952. Señalemos también dos oportunos artículos de L. Gardet, aparecidos en 1948, en *Le Cheval de Troie:* 1. *Brisure d'un humanisme chrétien;* 2. *Aux origines de l'âge moderne.* A. Renaudet, P. de Nolhac, H. Vast, en su libro ya antiguo pero siempre actual, sobre el cardenal Bessarion; L. Mohler; el ensayo, tan rico en substancia, de Romano Guardini: *El fin de los tiempos modernos.* Sobre Maquiavelo, ver el penetrante estudio de Orestes Ferrara y la reciente y brillante exposición de Marcel Brion, París, 1948, y la admirable edición hecha por Edmond Baricou: *Toutes les lettres de Machiavel,* presentadas y anotadas, París, 1955.

Para todo lo concerniente a la Historia de los Papas en este período, la inmensa obra de Pastor, citada en la bibliografía general, constituye una base: sus retratos no han sido superados. Complemento de esta obra es la colección de Rodocanachi, *Historia de Roma,* que, en cuatro volúmenes, estudia con brío *La corte principesca del Vaticano, desde 1354 hasta 1521* (París, 1921-1931). Los Borgia han tenido el sospechoso privilegio de provocar una eclosión de literatura que, con frecuencia, no se propone más que arrojar luz sobre todos los episodios escandalosos; desde los trabajos de C. Iriarte, todavía agradables aunque envejecidos, podríamos enumerar los títulos por centenares: J. Lucas-Dubreton, *Los Borgia* (París, 1952) y Orestes Ferrara *El Papa Borgia,* además de Marcel Brion *El Papa y el Príncipe,* París, 1953, cuentan entre las obras más recientes, de intenciones opuestas;

el libro fundamental es el de G. Soranzo, *Studi intorno al Papa Alessandro VI Borgia*, Milán, 1951, tan sólido como justo. De las guerras entre España y Francia, es abundante la bibliografía; recordemos los escritos de Levis Mirepoix, especialmente su *Francisco I*, París, 1931; J. Thomas, *El Concordato de 1516*, 3 volúmenes, París, 1910.

Para el párrafo dedicado a España, debe tenerse en cuenta la *Historia de la España Cristiana*, de Jean Descola, ya citada, que contiene buenas indicaciones bibliográficas; la *Historia de España*, de Luis Bertrand, París, 1932. Ver también: Mariejol *España bajo Fernando e Isabel*, París, 1902; J. Dielafoy, *Isabel la grande, reina de Castilla*, París, 1920, y Walsh, *Isabel la Católica* (París, 1932, trad. francesa). Sobre la Inquisición y su papel, hay dos obras fundamentales en español, la de B. Llorca (Barcelona, 1936; 2.ª edic., 1948) y la de M. de la Pinta Llorente.

Savonarola, tanto como su rival el Papa Borgia, ha suscitado abundante bibliografía: Marcel Brion (1948), Magni (1941), Sementovski (1950), Ridolfi (1952), Ferrara (1952); en alemán: Schnitzer (1902-1910); éstas son las mejores, pero no cabe olvidar la obra que publicó después de 1874 Pasquale Villari.

Sobre el arte, es imposible dar indicaciones que no sean breves, puesto que los libros sobre esta materia y las biografías de artistas abarrotan las librerías. Nos limitaremos a indicar al lector las grandes obras y manuales generales citados ya, *La Historia de la pintura religiosa*, de A. Leroy, París, 1954, a las obras y guías de Roma y especialmente al excelente *Romée*, de N. Maurice Denis y R. Boulet (París, 1935).

V

El drama de Martín Lutero

La bibliografía de Lutero es un mundo. En 1906, Böhmer contaba ya 2.000 volúmenes, sin hablar de folletos y artículos; sin duda, hoy hay que multiplicar esa cifra por dos. Por lo tanto, no daremos aquí más que breves indicaciones.

Obras de Martín Lutero. En alemán, 67 tomos; en latín, 33 tomos, edición Erlanger (1826-1885). La edición de Weimar, comenzada en 1883, inacabada, comprenderá 80-in-quarto. Correspondencia: ediciones Welte (1825-1856) y Enders (1884-1923). *Memorias de Lutero*, de Michelet, 1835; *A la noblesse chrétienne* (trad. Kuhn, 1881); *De la liberté du chrétien*, trad. L. Christiani, París, 1914; *Traité du serf arbitre*, notablemente traducido y prologado por Denis de Rougemont, París, 1936. Fragmentos escogidos: *La esencia del Evangelio, según Lutero*, por H. Strohl, París, 1934; Goguel, *Lutero; Luther tel qu'il fut*, por L. Christiani y Daniel Rops, París, 1955.

Biografías escritas por protestantes (habiéndose renovado la bibliografía desde 1900, basta con citar obras posteriores a esa fecha): A. von Harnack, Berlín, 1917; D. E. Berger, Berlín, 1921; W. Koehler, Constanza, 1917; O. Scheel,Tubinga, 1930, interesantes para historiar la juventud, antes de 1517. J. Mackinnon, Londres, 1925-30; Henry Strohl, *Luther, sa vie et sa pensée*, París, 1953; obra de pobre vulgarización la de Funck-Brentano, París, 1934; debemos citar aparte la admirable *Un destin, Martin Luther*, de Lucien Febvre, París, 1928, obra de un católico independiente de la Iglesia, análisis de excepcional lucidez, pero limitado a la primera parte de su vida.

Biografías escritas por católicos: el célebre P. Denifle publicó en Maguncia (1904-1906) cuatro enormes volúmenes en los que la pasión estorba a la serenidad del historiador; al traducirlos al francés (París, 1906), el abate Pâquier suavizó las aristas de esta aplastante obra. El R. P. Grisar, S. J., en tres volúmenes aparecidos en Friburgo de Brisgovia (1911-1912) puso las cosas en su punto. *Lutero y el luteranismo* (París, 1908) y *Del luteranismo al protestantismo*, de L. Christiani (París, 1911), completados por los artículos aparecidos en *L'Ami du Clergé* en 1938 y 1939 y en el artículo *Reforma* del Diccionario Apologético de Alés, testimonian un espíritu de amplia comprensión apoyado en información excelente.

Obras más generales sobre Lutero y su doctrina: Aquí se extrema la dificultad de la elección. Las más completas exposiciones de conjunto se hallan en la pequeña *Historia del Protestantismo*, de E. G. Léonard, París, 1950, en los tomos VIII y IX de *Pueblos y civilizaciones*, debidos a las autorizadas plumas de A. Renaudet y Hauser; y en el t. XVI de la *Historia de la Iglesia*, de Fliche y Martin, cuyos capítulos sobre Lutero se deben al P. de Moreau. Desde el punto de vista protestante, abundan los trabajos instructivos, especialmente la tesis de A. Junot sobre *El desarrollo del pensamiento religioso de Lutero «hasta 1517»*, París, 1908; los estudios de H. Strohl sobre la misma materia, pero prolongados hasta 1520, Estrasburgo, 1924, y *El pensamiento de la Reforma*, París, 1951. Del lado católico, no conviene olvidar que la célebre *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes*, de Bossuet, es una obra maestra de la Historia; el t. II de Imbart de la Tour *Los orígenes de la Reforma*, rejuvenecido en 1944, es muy útil; la obra de Baudrillart, citada más arriba, está llena de datos interesantes; el duro *Lutero*, de J. Maritain, en *Tres Reformadores*, representa una posición que hay que tener en cuenta. Más reciente es una pequeña obra esencial: *A la recontre du Protestantisme*, de G. Tavard, París, 1954; y, más antiguo, el libro de J. Dedieu *Instabilité du Protestantisme*, París, 1928. Sobre el aspecto político y social de la cuestión abundan los estudios valiosos: G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, París, 1926; L. Christiani, *Lutero y la cuestión social*, París, 1912, y E. Vermeil, *Reforma luterana y civilización alemana* (Mélanges Andler, Estrasburgo, 1924).

Sobre Zwinglio, obra importante es la de J. Courvoisier, París, 1953; ver también el excelente *Espíritu del protestantismo en Suiza*, de Ch. Journet, 1924; sobre Bucero (cuyas obras se están coleccionando) acaba de aparecer un buen estudio: J. Erber, *Martin Bucer, précurseur de l'Oecuménisme*, en el *Annuarie de Salestat*, 1954, p. 131. Sobre Bullinger, André Bouvier ha escrito, de acuerdo con su correspondencia, una obra notablemente documentada, París, 1940.

Sobre los anabaptistas, el trabajo ya antiguo de P. F. Catrou, París, 1895; el apasionado libro de Gérard Walter, *Thomas Munzer y las luchas sociales en la época de la Reforma*, París, 1937; y, sobre todo, el breve y sólido trabajo *La Revolución de los santos*, de G. d'Aubaréde, París, 1946.

Sobre Erasmo, ver el excelente capítulo de Herman en el ya citado libro *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*; son innumerables las obras consagradas al príncipe del humanismo: Hallis, G. Allem, L. E. Binns, H. Day, de Vocht, Gautier-Vignal, A. Maison, Marg. Mann. J. B. Prineau, y sobre todo Th. Quoniam, París, 1935, A. Renaudet, París, 1936 y, más reciente, esencial a su manera la obra del gran historiador holandés J. Huizinga (París, 1955); en fin, el curioso estudio de Emile V. Telle, sobre *Erasmo y el séptimo sacramento*.

VI

El logro de Calvino

Sobre los comienzos de la Reforma en Francia, nos limitaremos a remitir al lector a las obras generales ya citadas, especialmente al t. VIII de Hauser y Renaudet *Pueblos y civilizaciones*, al *Siglo XVI*, de Sée y Rebillon, de la «Colección Clío» y a la obra de Roland Mousnier en la *Historia general de las civilizaciones*. Declaramos de paso que en la «Colección Armand Colin», el pequeño volumen dedicado a *La Reforma y las guerras de religión*, por J. Chartrou-Charbonnel, 1936, es un perfecto ejemplo de incomprensión del catolicismo y de parcialidad. Señalaremos especialmente los libros que presentan más la vida de la sociedad francesa que los acontecimientos políticos; así, la *Historia de los Franceses*, de Pierre Gaxotte, París, 1951; y el t. II de la *Historia del pueblo francés*, período de Juana de Arco a Luis XIV, Ed. Pognon, París, 1952. Por supuesto débese acudir también a la *Histoire religieuse*, un tanto discursiva, de G. Goyau, en la gran *Histoire de la Nation Française*, de Gabriel Hanotaux.

Para seguir en detalle una historia prodigiosamente compleja, será necesario acudir a una muchedumbre de libros y de artículos que toman generalmente las cuestiones desde un punto de vista nacional, englobando la mayor parte del hecho histórico propiamente religioso en la historia de los Estados, o la historia del protestantismo en la de una Iglesia local. Nos limitaremos a destacar algunos títulos.

En lo que se refiere a Francia, el ensayo sociológico de Léonard, *El Protestante Francés* (París, 1953), prestará servicio no solamente gracias a su oportuna exposición como obra de un protestante informado, clarividente en su esfera, falto de sectarismo, sino también por la bibliografía metódica que desarrolla en más de 40 páginas y a la que basta remitir al lector deseoso de ampliar este estudio. Deben empero recordarse los cuatro volúmenes de Imbart de la Tour sobre los *Orígenes de la Reforma*, el gigantesco *Calvino*, del Pastor Doumergue, cuyos últimos volúmenes dan valiosos informes sobre la organización calvinista, los dos tomos de la *Historia de la Reforma francesa*, del deán John Viénnot (París, 1926-1934) y la *Epopeya hugonote*, de Raoul Stéphan. Pero sobre todo debe rendirse gratitud a la memoria de Lucien Romier por sus trabajos tan sólidos como apasionantes. *Los orígenes históricos de las guerras de religión* (París, 1913-1914) y *El reinado de Catalina de Médicis; Francia en vísperas de las guerras de religión* (París, 1922).

Para Alemania, fuera de las vidas de Lutero y de las obras de envergadura —que no están desgraciadamente traducidas al francés— condensan lo esencial de nuestros conocimientos con un laudable cuidado por la fidelidad: H. Hemerlinck y W. Maurer: *Reformation und Gegenreformation* (Tubingen, 1931), volumen utilísimo también para el estudio de la Reforma católica, y J. Lertz, *Die reformation in Deutschland* (Freiburg-im-Breisgau, 1939-1940).

La introducción del luteranismo en los países escandinavos está estudiada desde el punto de vista protestante, con abundantes referencias a las fuentes por J. Hoffman, *La Reforma en Suecia y la sucesión apostólica* (Neuchâtel y París, 1945) y en el t. II de la Enciclopedia alemana *Ekklesia* (Gotha, 1935-1938).

El protestantismo en Bohemia es uno de los temas más caros a los historiadores protestantes del pueblo checo, especialmente al famoso profesor Palacki y al francés Ernest Denis: la obra del último está consagrada en gran parte a esta materia. La Reforma en Europa oriental ha suscitado numerosas investigaciones en Austria y Alemania, especialmente las de Albert Amann y Karl Völker. Un excelente estudio de la cuestión protestante en Polonia es el del abate Berga, en la introducción a su tesis sobre el jesuita *Pedro Skarga*, París, 1916.

La penetración y el fracaso de las doctrinas reformadas en los países del Mediodía suscitaron recientemente curiosidad. El esfuerzo para desentrañar la desconcertante figura del capuchino Ochino ha modificado un poco la visión de conjunto de E. Rodocanachi, *La Reforma en Italia*, 2 volúmenes (París, 1920-1921); magnífico es el *Erasmo en España*, de Marcel Bataillon, del que volveremos a hablar (París, 1937), el cual ha retocado la *Historia de los heterodoxos españoles*, tt. IV y V (2.ª edic., 1928), de Menéndez y Pelayo.

Una simple ojeada sobre la *Bibliografía de la Historia de Bélgica*, de H. Pirenne, revela la abundancia de problemas suscitados por el protestantismo y las guerras religiosas en los Países Bajos. Los historiadores neerlandeses, como Moorrees, Knappert, Rogier y sobre todo Blok, se ciñen a los comienzos dramáticos de su historia nacional, resumidos por Van Gelder, *Historia de los Países Bajos* (París, 1936). El P. Moreau los orienta desde el punto de vista de las regiones meridionales, fieles al catolicismo, en su *Historia de la Iglesia en Bélgica*, t. V.

La Reforma en Inglaterra, t. I, *El cisma anglicano, Enrique VIII*, t. II, *Eduardo VI* (París, 1930-1939), por el abate G. Constant, es una verdadera suma de la materia. La cómoda *Historia de la Iglesia de Inglaterra*, de G. Coolen, no está exenta de prejuicios católicos. Mucho más justas son las de André Maurois, *Historia de Inglaterra*, y A. Toledano, *Historia de la Inglaterra cristiana* (París, 1955). Las mejores obras en lengua inglesa, son, sin duda: J. Gaird-

ner, *The English Church in the XVth century*, Londres, 1924; los estudios de Polliard sobre la política de Somerset, el papel del arzobispo Crammer y, sobre todo, su *History of England from the accession of Edouard VI to the death of Elisabeth*, Londres, 1910. Ver también W. Schenk, *Reginald Pole, cardinal of England*, Londres, 1950. Señalemos que L. Cristiani ha dado durante el verano de 1954, en *L'Ami du clergé*, una historia de la Reforma en Inglaterra excelentemente preparada.

Muchos lectores desearán sin duda conocer mejor la figura de Santo Tomás Moro: el libro fundamental, tan documentado como profundo, es el de R. W. Chambers (Londres, 1932), que lamentamos no ver todavía traducido al francés; pero han aparecido numerosas obras sobre esa noble figura desde la del abate H. Bremond en 1920: la de Emile Dermenghem, en 1927 (que trata también del conjunto de «Utopistas» del Renacimiento) hasta la de Daniel Sargent —traducida al inglés— y la de Léon Lemonnier (París, 1948). Debe señalarse especialmente la notable traducción hecha por Pierre Leyris (París, 1953), de los *Escritos de la prisión*, de Tomás Moro, y de su vida escrita por su yerno.

CUADRO CRONOLOGICO

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Hechos Políticos y Sociales*	*Artes, Letras y Ciencias*
Siglo XIV			Boccaccio (1313-1375).
1350		Los turcos entran en Europa. Juan el Bueno, rey de Francia (1350-1363).	
1352	Inocencio VI (1352-1362).		
1356		La Bula de Oro priva al Papa de la intervención en la elección imperial. Batalla de Poitiers.	
1360		Tratado de Bretigny. Murad I, sultán (1360-1389).	
1361	Muerte de Taulero		
1362		Carlos V de Francia (1363-1380). Rusia: el príncipe Dmitri de Moscú (1363-1381).	«La Misa» de Guillermo de Machaut (1300-1377).
1363	Urbano V (1362-1370).		
1364			Fundación de la Universidad de Cracovia.
1365	Muerte de Enrique Suso (n. 1295).		Fundación de la Universidad de Viena.
1366		Cruzada del «Conde Verde» de Saboya.	
1369		Muerte de Pedro de Lusignan, rey de Chipre.	
1370	Gregorio XI (1370-1378).		
1373	Muerte de Santa Brígida (1302-1373).		
1374			Muerte de Petrarca.
1377	Vuelta de Gregorio XI a Roma: término de la estancia en Aviñón.	Ricardo II de Inglaterra (1377-1399).	
1378	Comienza el Gran Cisma de Occidente: Urbano VI, Papa de Roma (1378-1389). Clemente VII, de Aviñón (1378-1394).		
1380	Muerte de Santa Catalina de Siena (n. 1347).	Carlos VI de Francia (1380-1422). Los mogoles derrotan a los rusos de Dmitri, en Kulikovo.	
1381	Nace Santa Coleta. Muere Ruysbroeck	Revuelta de Wat Tyler en Inglaterra.	
1382	Condena de Wiclef (1328-1384).	Los flamencos derrotados en Roosebeke.	
1384	Muerte de G. de Groote. Los Hermanos de la Vida Común.		
1386		Victoria suiza de Sempach.	Fundación de la Universidad de Heidelberg.
1387	Los Canónigos de Windesheim.		
1389	Bonifacio IX, Papa de Roma.	Los servios, derrotados en Kossovo por los turcos.	
1390	Fundación de los Jerónimos.	Bayaceto (1389-1402).	«Sueño del Viejo Peregrino» de P. de Mezières.
1391		Manuel II, emperador de Bizancio (1391-1425).	
1392		Locura de Carlos VI de Francia.	
1394	Benedicto XIII, Papa de Aviñón (depuesto en 1417, muerto en 1422).		
1396		Muerte del emperador Juan V Paleólogo (1341-1396). Derrota de la Cruzada en Nicópolis.	Claus Sluter (1360-1406).
1399		Advenimiento de los Lancaster en Inglaterra: Enrique IV (1399-1413).	Tomás de Kempis (1380-1471).
		SIGLO XV	
1400			*Imitación de Cristo;* Arte flamígero en Francia. De 1400 a 1420, manuscritos del duque de Berry.
1401		Tamerlan derrota a Bayaceto en Ankara.	
1402	Nace Dionisio el Cartujano (m. 1471).		Juan de Bethencourt en las Canarias.
1404	Inocencio VII, Papa de Roma (1404-1406).		
1405	Predicación de Juan Huss (n. 1368).		
1406	Gregorio XII, Papa de Roma (dimisionario en 1417).		Bruneleschi (1377-1466) arquitecto de la Cúpula de Santa María de la Flor en Florencia. Ghiberti (1378-1455). Fra Angélico (1378-1455).
1409	Concilio de Pisa: tres Papas a la vez. Alejandro V, Papa de Pisa.		Fundación de la Universidad de Leipzig.

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Hechos Políticos y Sociales*	*Artes, Letras y Ciencias*
1410	Juan XXIII, Papa de Pisa (depuesto en 1415, muere en 1419). San Bernardino de Siena (1380-1444).		Poggio (1380-1459). El *Espejo del mundo*, de Pedro d'Ailly.
1413		Segismundo, rey de Alemania, coronado emperador en 1432, muerto en 1437. Victoria polaca de Tannenberg; Enrique V, rey de Inglaterra (1413-1422).	
1414	Concilio de Constanza (1414-1417). Suplicio de Juan Huss.		Enrique el Navegante (1394-1460) en Sagres. Donatello (1386-1466).
1417	Fin del Gran Cisma, elección de Martín V (1417-1431).		Los portugueses llegan al Cabo Bojador.
1419	Muerte de San Vicente Ferrer (nacido 1357). San Antonino (1389-1459).	Comienzo de la Guerra Hussita: p r i m e r a desfenestración de Praga.	Los Portugueses en Madera.
1420		Tratado de Troyes.	Muerte de Pedro d'Ailly (n. 1350).
1422		Carlos VII, rey de Francia (1422-1461). Enrique VI, rey de Inglaterra (1422-1461).	
	San Juan de Capistrano (1393-1456).		
1425		Juan VIII, emperador de Bizancio (1425-1448).	
1429		Conquista de Orleáns por Juana de Arco. Consagración de Carlos VII en Reims (17 julio).	Muerte de Juan Gerson (n. 1363).
1430			Muerte de Cristina de Pisan (n. 1367). Luca della Robbia (1400-1481).
1431	Eugenio IV (1431-1477). Concilio de Basilea.	Muerte de Juana de Arco en Rouen (31 mayo).	
1434		Los Médicis en Florencia.	
1436	Fundación de las Oblatas de Santa Francisca Romana.		Alberti (1406-1470).
1438	Félix V, último antipapa (1438-1443).	Pragmática Sanción de Bourges.	Llega a Occidente el primer manuscrito completo de Platón.
1440		La epopeya de Juan Hunyada contra los turcos. Federico III de Habsburgo en Alemania (1440-1493).	
1444	Muerte de San Bernardino de Siena (n. 1380).	Derrota cristiana en Varna.	La obra de Alain Chartier (1390-1450?). Los portugueses en Cabo Verde. Piero della Francesca (1416-1492).
1445	San Francisco de Paula (1416-1507).		
1447	Nicolás V (1447-1455). Muerte de Santa Coleta.		Creación de la Biblioteca Vaticana.
1448	Concordato de Viena.	Constantino XI, último emperador de Bizancio (1448-1453).	
1450			Invención de la Imprenta. *La Pasión* de Arnoul Greban. Benozzo Gozzoli (1420-1497).
1451		Mahomed II, sultán (1451-1481).	Platina (1421-1481) y la Academia romana.
1453		Conquista de Constantinopla por los turcos. Fin de la Guerra de Cien años (batalla de Castillon).	
1454		Liga de Lodi.	
1455	Calixto III Borgia (1455-1458).	Guerra de las Dos Rosas en Inglaterra (1455-1485). Belgrado liberado por Juan Hunyada.	
1456	Rehabilitación de Juana de Arco.		
1457		Victoria naval cristiana de Metelino.	
1458	Pío II (Eneas Silvio Piccolomini: 1458-1464).		
1460			Obra de Villon (1431-146?).
1461		Luis XI de Francia (1461-1483).	Bellini (1430-1516). Schongauer (1430-1491). Mantegna (1431-1506).
1462		Rusia: Iván III (1462-1505).	Marsilio Ficino (1433-1499). Memling (1433-1494).
1464	Paulo II (1464-1471).		Muerte de Nicolás de Cusa. Verrochio (1435-1488).
1469		Matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla.	
1471	Sixto V (1471-1484).	Las vanguardias turcas de Occidente (Otranto, 1480).	Los portugueses pasan el Ecuador.
1472		Iván III se casa con Sofía, heredera de los Paleólogos.	

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Hechos Políticos y Sociales*	*Artes, Letras y Ciencias*
			Bramante (1444-1514). Botticelli (1444-1510).
1477	Santa Catalina de Génova (1447-1510).	Destrucción de la Casa de Borgoña (muere Carlos el Temerario).	
1478	Bula de Institución de la Inquisición española.	Asesinato de Julián de Médicis en Florencia.	
1480		Fin de la dominación mogola en Rusia.	Signorelli (1450-1523). Jerónimo Bosco (-1516).
1481		Muerte de Mohamed II, rivalidad de Bayaceto II y Djem.	Leonardo de Vinci (1452-1519).
1483	Nace Lutero en Eisleben.		
1484	Inocencio VIII (1484-1492). Misión franciscana al Congo.		
1485		Advenimiento de Enrique Tudor en Inglaterra. Dominación de Lorenzo el Magnífico en Florencia.	Carpaccio (1455-1526). Reuchlin (1455-1522).
1487			Bartolomé Díaz en el Cabo de Buena Esperanza.
1488	Codificación de medidas contra la brujería.		
1490			Mathias Grunewald (1460-1528).
1491	Aparición de la Virgen en Trois Epis. Nacimiento de San Ignacio.	La corona Capeta se anexiona la Bretaña: fin de los grandes feudos. Carlos VIII, rey de Francia (-1498).	
1492	Alejandro VI Borgia (1492-1503).	Conquista de Granada por los Reyes Católicos.	Cristóbal Colón descubre América.
1493		Alejandro VI fija la línea divisoria en América entre portugueses y españoles.	Pico della Mirándola (1463-1494).
1494		Comienzo de las Guerras de Italia.	Erasmo (1466-1535).
1495		Batalla de Fornovo.	Quintín Matsys (1466-1538). G. Bude (1467-1540).
1497			Cabot en El Labrador.
1498	Ejecución de Savonarola en Florencia.	Luis XII, rey de Francia (1498-1515).	Vasco de Gama descubre la ruta marítima de la India. Bramante llamado a Roma para rehacer la basílica de San Pedro.
		SIGLO XVI	
1500		Nace Carlos V.	Maquiavelo (1469-1527). Alberto Durero (1471-1528). Lucas Cranach (1472-1553).
1503	Pío III (sept.-octubre). Julio II (1503-1513).		
1504	Bartolomé de las Casas comienza su apostolado (1474-1566).		Américo Vespucio en «América».
1508		Liga de Cambrai.	Miguel Angel (1475-1564). Tiziano (1477-1574).
1509	Nace Calvino.	Victoria francesa de Agnadel. La Liga Santa contra los franceses. Enrique VIII, rey de Inglaterra (1509-1547).	
1511	Lutero en Roma. Creación de la diócesis de Santo Domingo en las Antillas.		*Elogio de la Locura*, de Erasmo.
1512	Publicación de la *Biblia Poliglota*. Comienza el Concilio V ecuménico de Letrán (1512-1517).	Victoria y muerte de Gastón de Foix en Ravena.	Rafael (1483-1520).
1513	León X (-1521). Creación de la primera Diócesis en América. (Darién, en Panamá).		
1515		Francisco I, rey de Francia (1515-1547). Victoria de Mariñano.	
1516	Concordato de Francisco I.	Paz perpetua de Francia con los suizos.	
1517	Asunto de las Indulgencias (31 octubre). Desarrollo, en Roma, del Oratorio del Amor Divino.		
1518	Zwinglio (1484-1531) en Suiza. León X consagra al primer obispo negro, Enrique, del Congo.		
1519		Carlos V, emperador.	Vuelta al mundo de Magallanes (1519-1522). Hernán Cortés en Méjico.
1520	Lutero rompe con Roma. Bula «Exurge, Domine».	Solimán el Magnífico (1520-1566).	
1521	Lutero traduce la *Biblia* en la Wartburg.		
1522	Adriano VI (1522-1523).	Margarita de Navarra (1492-1549) y su malsana influencia.	Luis Vives (1492-1540).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Hechos Políticos y Sociales*	*Artes, Letras y Ciencias*
1523	Clemente VII (1523-1534). Lefèvre d'Etaples y Briçonet: el Grupo de Meaux. San Ignacio en Manresa.	Gustavo Vasa, rey de Suecia (1523-1560).	Paracelso (1493-1541).
1524	Ecolampadio en Basilea; Bucero en Estrasburgo. Suecia se hace luterana. Creación de los Teatinos.		Corregio (1494-1534). *De libero arbitrio*, de Erasmo.
1525	Matrimonio de Lutero. Dispersión del Grupo de Meaux. San Luis Bertrán en Colombia.	Batalla de Pavía: Francisco I, prisionero. Guerra de los Campesinos en Alemania.	*De servo arbitrio*, de Lutero. Rabelais (1495-1553).
1526	Fundación de los Capuchinos.	Alberto de Brandeburgo seculariza las tierras de la Orden Teutónica. Batalla de Mohacz; los turcos en Hungría.	Clemente Marot (1496-1544).
1527		Saco de Roma.	Melanchthon (1497-1560).
1529	Los «protestantes» en Alemania. Ejecución de Luis de Berquin, en Francia.	Dieta de Spira.	El Veronés (1528-1588).
1530	Confesión de Augsburgo. Penetración del protestantismo en Francia.		
1531		Guerra de los Cantones suizos. Liga de Smalkalda, en Alemania.	
1532		Paz de Nuremberg entre el emperador y los príncipes alemanes.	Primer libro de *Gargantúa*. Pizarro y Almagro en Perú.
1533	Enrique VIII de Inglaterra rompe con Roma. Calvino se pasa al protestantismo. Fundación de los Barnabitas. Creación del obispado de Goa.		
1534	Paulo III (1534-1549). Asunto de los Pasquines en París. San Ignacio en Montmartre.	Las «capitulaciones» aseguran el puesto de Francia en el próximo Oriente.	Jacques Cartier en el Canadá. *Le Primatice* (1504-1570).
1535	Drama anabaptista en Munster. Dinamarca protestante. Martirio de Santo Tomás Moro.	Calvino en Basilea.	*Lugares Comunes*, de Melanchthon.
1536	Calvino publica la *Institución cristiana* en latín. Primera estancia en Ginebra.	Nueva guerra de Carlos V y Francisco I, aliado con los turcos.	Iván IV, el Terrible, zar de Rusia (-1584).
1537	Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús.		
1538	Calvino, en Estrasburgo, prepara la traducción francesa de la *Institución* (publicada en 1541).	Tregua de Niza, entre Carlos V y Francisco I.	
1540	Fundación de la Orden de Somasca y de los Hermanos de San Juan de Dios. Paulo III autoriza la Compañía de Jesús. Sale para las misiones San Francisco Javier (1506-1552).		Juan Goujon (1510-1568). Pierre Lescot (1510-1576). B. Palisay (1510-1590). Goudimel (1510-1572).
1541	Calvino en Ginebra.	Fracaso de Carlos V en Argelia. Interin de Ratisbona, entre Carlos V y los príncipes.	
1542	Creación de la Inquisición romana.	Paz de Crepy entre Carlos V y Francisco I.	
1544			
1545	Concilio de Trento: 13 dic. 1.ª sesión.		Fil. Delorme (1515-1570).
1546	Muerte de Lutero (18 febrero). Represión violenta de los Valdenses de Provenza.	Carlos V contra los príncipes protestantes alemanes.	
1547		Enrique II, rey de Francia (1547-1559). Eduardo VI, rey de Inglaterra (1547-1553).	Ambrosio Pare (1517-1590). Palladio (1518-1580).
1549	Primer *Prayer Book:* Inglaterra hacia la herejía. San Francisco Javier en el Japón.	Comienzan las «Reducciones» del Paraguay.	
1550	Julio III (-1555).		
1551		Edicto de Chateaubriand.	
1552	Suspensión del Concilio de Trento. Muerte de San Francisco Javier.		
1553	Calvino hace morir a Servet. *Conversión* de Santa Teresa de Avila.	María Tudor, reina de Inglaterra (-1558).	
1555	Marcelo II (abril). Paulo IV (-1559). La restauración católica de María Tudor. Fracaso final.	Paz de Augsburgo en Alemania.	Ronsard (1524-1585). Breughel el Viejo (1525-1569).
1556	Muerte de San Ignacio de Loyola.	Carlos V en Yuste. Felipe II, rey de España (-1589). Fernando, rey de Austria, después emperador.	Obras maestras de Palestrina (1526-1594).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Hechos Políticos y Sociales*	*Artes, Letras y Ciencias*
1557	Triunfa en Hungría el calvinismo.	Derrota francesa en San Quintín.	
1558	El Indice.	Muerte de Carlos V. Isabel, reina de Inglaterra (-1605).	Paulo IV hace cubrir las desnudeces de los frescos de Miguel Angel.
1559	Pío IV (-1565). Medidas rigurosas en Francia contra los calvinistas, que tienen su primer sínodo. John Knox en Escocia.	Tratado de Chateau-Cambresis. Francisco II, rey de Francia (-1560).	
1560	Alrededor de San Felipe Neri (1515-1595) se agrupa el Oratorio.	Conjuración protestante de Amboise. Carlos IX, rey de Francia (-1574). Regencia de Catalina de Médicis.	La Boetie (1530-1563).
1561	Fracaso del coloquio de Poissy.		
1562	Guy de Bray introduce el calvinismo en Países Bajos. Nueva reunión del Concilio de Trento. Santa Teresa (1515-1582) funda el primer Carmelo reformado.	El tumulto de Vassy desencadena en Francia las guerras de religión.	
1563	Clausura del Concilio de Trento (4 diciembre).	Inglaterra: el *Bill* de los 39 artículos.	Montaigne (1533-1592).
1564	Muerte de Calvino (27 de mayo).		Muerte de Miguel Angel.

INDICE ONOMASTICO

INDICE